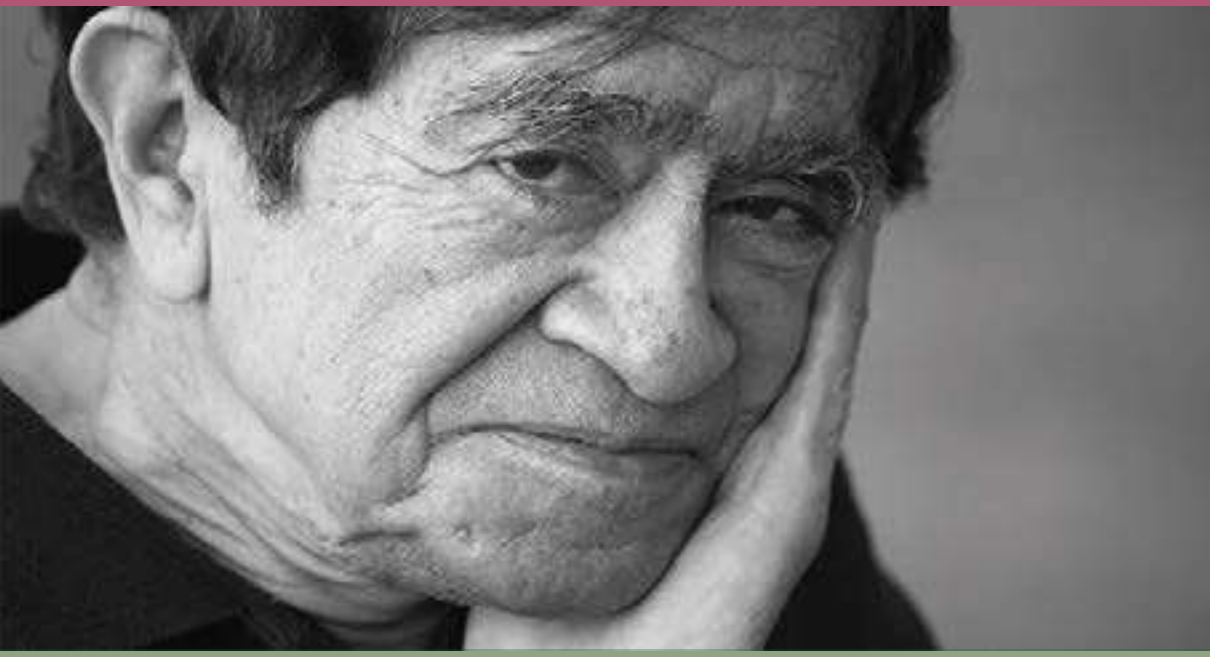
José Alejandro Fuerte / Darío Armando Flores Soria
Coordinadores



Dialogando con el Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ

Filosofía, Pluralismo Religioso y Mística

Universidad de Guadalajara

Dialogando con el Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ

Filosofía, Pluralismo Religioso y Mística

Arborius

Dialogando con el Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ

Filosofía, Pluralismo Religioso y Mística

José Alejandro Fuerte
Darío Armando Flores Soria
Coordinadores

Universidad de Guadalajara
2024

Esta publicación fue dictaminada favorablemente mediante el método doble ciego por pares académicos.

100
DIA
Dialogando con el Dr. Manzano Vargas, SJ. Filosofía, Pluralismo Religioso y Mística / José Alejandro Fuerte, Darío Armando Flores Soria. Coordinadores.

Primera edición, 2024

ISBN: 978-607-581-213-7

Zapopan, Jalisco; Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad de Apoyo Editorial

1.- Manzano Vargas, Jorge – 1930-2013 – Biografía.
2.- Filosofía – Miscelánea.
3.- Filósofos mexicanos – Memorias.
4.- Filosofía moderna – Historia y Crítica.
5.- Escolasticismo.
6.- Filósofos europeos.
7.- Filósofos mexicanos – Crítica e interpretación.
8.- Jesuitas – México.
9.- Filosofía – Religión.
I.- Fuerte, José Alejandro, coordinador.
II.- Flores Soria, Darío Armando, coordinador.
III.- Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Primera edición, 2024

D.R. © 2024, Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Unidad de Apoyo Editorial
Edificio "E", 2do Piso.
José Parres Arias 150
San José del Bajío
45132, Zapopan, Jalisco, México
Consulte nuestro catálogo en: www.cucsh.udg.mx

ISBN: 978-607-581-213-7

Editado y hecho en México
Edited and made in Mexico

Contenido

Prólogo
José Alejandro Fuerte 11

I. Filosofía

Del *Miniléxico* de filosofía a la significación e importancia máxima de la *Léxis* Filosófica
Rómulo Ramírez Daza y García 17

La crítica de la idea de la nada: entre Henri Bergson y Jorge Manzano
Pietro Montanari 33

Una decisión apasionada: Kierkegaard y Jorge Manzano
Pedro Reyes Linares, SJ 69

Las posibilidades del Übermensch: diálogo con Jorge Manzano sobre de Nietzsche
Jorge Antonio Bárcena 85

Dialogando con el Dr. Jorge Manzano Vargas y su interpretación de G.W.F. Hegel
José Alejandro Fuerte 103

De los “sublimes abismos” a la defensoría de los Derechos Humanos en México
Omar de Jesús Romero González 125

Jorge De Burgos, Guillermo De Basquerville y Jorge Manzano: pedagogía del acompañamiento en El nombre de la rosa de Umberto Eco
Miguel Agustín Romero Morett 157

II. Pluralismo Religioso

Ontología del ser y la pintura barroca: una aproximación fenomenológica a la imagen de la virgen de Guadalupe del Tepeyac
Francisco Sánchez Tornero 181

Jorge Manzano y el idilio radiofónico
Laura Castro Golarte 205

Elegías y pluri-religiosidad entre los *Akan* de Costa de Marfil
Brahiman Saganogo 219

Pluralismo religioso: reconocimiento, valoración y construcción de comunidad
Jesús Arturo Navarro Ramos 239

Una reflexión de la experiencia migratoria desde Jorge Manzano SJ
Heriberto Vega Villaseñor 263

III Mística

El arrobamiento en la experiencia mística cristiana y el éxtasis chamánico de las plantas de poder: una aproximación comparativa
Fabián Acosta Rico 277

La interfé como visión, encarnación y propuesta interreligiosa según Jorge Manzano
Elías González Gómez 297

Acerca de los autores 321

Prólogo

José Alejandro Fuerte

En septiembre de este año 2023, se cumplió el décimo aniversario luctuoso del Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ. Este libro está dedicado, a modo de tributo, a su memoria y legado intelectual, por todos aquellos que, de manera directa o indirecta, fuimos sus discípulos; y que, en cierto sentido, recibimos su influjo en diversas áreas de interés: filosófico, religioso o espiritual.

Este es un libro colectivo, producto del homenaje que de manera presencial se realizó, de manera mensual, en las instalaciones de la Biblioteca Pública "Octavio Paz", bajo el título: Dialogando con el Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ: Filosofía, Pluralismo Religioso y Mística, organizado por los miembros del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS), adscrito al Departamento de Filosofía del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. También participaron algunos académicos de otras instituciones como el ITESO. Puesto que, el Dr. Jorge Manzano fue académico de ambas instituciones: tanto en el Departamento de Filosofía de la UdeG como del Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. Este último creó en el año 2023, la Cátedra Jorge Manzano, reconociendo con ello, la altitud de miras de nuestro maestro y amigo.

El libro se estructura conforme a tres ejes temáticos: filosofía, pluralismo religioso y mística. Ya que, consideramos que la amplitud de la experiencia vital del Dr. Jorge Manzano, retroalimentó estas tres facetas de la vida cultural. Difícilmente se pueden armonizar entre sí estas tres facetas, pues, para algún filósofo de estilo positivista o cientificista, dichos ejes temáticos podrían con-

cebirse como contradictorios entre sí. No obstante, la formación religiosa como jesuita, nos mostró a un Jorge Manzano con capacidad no sólo para profesar su fe y la enseñanza de la filosofía; sino también a un Jorge que se caracterizaba por una amplitud de miras con respecto a la diversidad de experiencias de orden espiritual y místicas.

En el aspecto filosófico, todos sabemos que el Dr. Jorge Manzano impartía cursos de filósofos clásicos como: Seminario de Platón, Seminario de Hegel, Seminario de Kierkegaard, Seminario de Nietzsche, etc. En este libro el lector podrá encontrar algún tipo de reflexión o diálogo con las interpretaciones que Jorge Manzano tenía de los filósofos. Al igual que en los diálogos de Platón, el lector podrá observar algunas tesis y antítesis con respecto a la interpretación de los autores; es decir, no siempre se estará de acuerdo con Jorge Manzano. Pero lo medular será, dicho con Edmund Husserl, "ir a las cosas mismas". Esto es: dirigirse a los asuntos que Jorge Manzano nos presentaba en su interpretación de los filósofos. Así, algunos de los filósofos que serán abordados en este libro por los distintos autores que han participado en su construcción son: S. Kierkegaard, G. Hegel, F. Nietzsche, H. Bergson. Además, de encontrar un comentario a un breve léxico filosófico legado por Jorge a sus alumnos. También se elaborará una reflexión en torno a los derechos humanos desde la experiencia de aprendizaje en los cursos con Jorge.

El pluralismo religioso es otra faceta del gran maestro Jorge Manzano. Constituyó una cualidad de su carácter la apertura para establecer el diálogo multicultural universal entre las distintas manifestaciones artísticas y religiosas que la humanidad ha venido construyendo a lo largo de la historia y en todas las regiones del mundo. ¿Quién no recuerda los eventos organizados por Jorge Manzano titulados Diálogo Multicultural Universal entre 2012 y 2015? En estos eventos Jorge Manzano logró reunir a una gran cantidad de expositores de las más distintas manifestaciones religiosas con el propósito de dialogar. Dicho dialogo multicultural versaba sobre la diversidad de experiencias religiosas y místicas en diferentes culturas. Además, lo interesante de tal multiplicidad, era como se traducían dicho orden de experiencias en otras facetas de la realidad social, tales como: la cultura de la paz; el cuidado del medio ambiente; el respeto a los

derechos humanos. En otras palabras, se derivaba una primacía de la ética como centro de la vida histórico-social.

En algunos capítulos de este libro se abordará esta faceta de la pluralidad religiosa, con algunos ejemplos, como la Virgen de Guadalupe o manifestaciones pluri-religiosas en Costa de Márfil, África. También se considera un capítulo sobre las participaciones de Jorge Manzano en Radio Metrópoli donde participaba con la periodista Laura Castro Golarte, abordando una variedad de temas, tanto filosóficos como religiosos. Además, se incluye un capítulo sobre migración y el modo como las creencias religiosas forman parte de las actitudes de los migrantes en su travesía.

En la tercera parte, se presentan dos capítulos que aluden a la temática mística. Probablemente esta parte sea la más difícil de abordar, porque en cierto sentido, las experiencias de orden místico son inefables. No obstante, se manifiesta, en los autores, el deseo de expresar, de alguna manera, el horizonte de sentido de este tipo de experiencias. Sabido es, por algunos, que Jorge narraba sus experiencias de orden místico. Así mismo, expresaba su admiración hacia las plantas de poder y contaba con la amistad del gran chamán, peruano, Juan Ruiz Naupari, quien fue invitado por Jorge a varios eventos: tanto en el Diálogo Multicultural Universal, como en Casa Loyola para abordar el tema de las plantas de poder.

Sin duda, este libro no agota el sentido de experiencia vital de Jorge Manzano. Sin embargo, constituye un esfuerzo de quienes lo conocimos, admiramos y aprendimos de manera significativa de su conducta y ejemplo. Sólo me resta agradecer al Mtro. Alonso Solís Sillas, quien amablemente nos ha permitido presentar esta serie de trabajos en la sede de la Biblioteca Iberoamericana “Octavio Paz” de la Universidad de Guadalajara, como parte del Seminario Mensual del CERYS en este año 2023.

Gracias, Jorge, por tu amistad, ejemplo, paciencia y prudencia.

Guadalajara, Jalisco, septiembre de 2023.

I. Filosofía

Del *Miniléxico* de filosofía a la significación e importancia máxima de la *Léxis* Filosófica

Rómulo Ramírez Daza y García

A Rómulo Ramírez, deseando
que Nietzsche te inspire, y
que sigas profundizando bien
a Aristóteles.
Jorge Manzano, 18 diciembre 2007.

Incipit

Jorge Manzano Vargas fue un maestro de muchas generaciones de alumnos de filosofía, un pedagogo que impartía varios seminarios de autor en la licenciatura, un buen amigo, director de múltiples proyectos de tesis. Fue un hombre siempre dispuesto al diálogo e intercambio de puntos de vista, atendía tanto en su despacho personal como en el cubículo institucional, en los pasillos, y hasta en un locutorio de la casa de la Orden de la Compañía.

Me tocó verlo dar una ponencia en el Congreso especializado de Platón de 2012; organizar series de conferencias en el Auditorio del Fondo de Cultura Económica de Guadalajara; participar en la Co-Dirección y Libreto de su obra de Teatro: *El eterno retorno: Nietzsche-Dionysos-Cristo.* Me tocó verlo dar misa en parroquia diocesana, y recibir, gratuitamente, la suscripción de la Revista de difusión cultural del Departamento de Filosofía de la Universidad Jesuita de Guadalajara, *Journal* que él fundó y dirigió por 21 años, y que intituló con el curioso y peregrino nombre del dios mexicano de los descarnados: Xipe-Tótec[1].

[1] Se piensa que esta divinidad, Xipe Totec, fue en su origen zapoteca y luego mexica. La revista cambia la grafía “c” por la “k” para no confundir arqueológicamente a la divinidad

Quizás la imagen relacionada de este dios, con la renovación y regeneración vegetal de la primavera, implica el sacrificio de su desollamiento en una síntesis de vida, muerte y resurrección; una imagen perfectamente hegeliana de la complejidad esencial de la mexicanidad, vista a través de los ojos del Doctor Manzano.

Introducción

A lo largo de la historia de las ideas en general, y de la filosofía en particular, la expresión y exposición de las ideas filosóficas ha recorrido múltiples géneros literarios, desde el aforismo y el poema hasta la novela, el diálogo y el tratado. Sin duda, el recurso a los léxicos como vehículos de pensamiento, diccionarios especializados y glosarios tipo *Index* ha sido una manera muy técnica de exposición de dichas ideas, aunque no muy común, pero de gran valor y atinencia; y es que la ciencia necesita su lenguaje especializado, en aras a la precisión y rigurosidad conceptual que le caracteriza. Ese género de escritura se ha incrementado –sin lugar a dudas– con el impulso que la modernidad ha otorgado a la crítica filológica y a la filosofía y ciencias del lenguaje.

Sin duda, el caso más emblemático ha sido quizás hasta hoy la *Enciclopedia* francesa publicada entre 1751 y 1772, editada y dirigida por Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert: *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, insignia de las Luces, del iluminismo moderno. Pero esta práctica, por raro que parezca, fue en su origen un invento aristotélico, cuando su léxis en Δ (*Met.* V, 1012 b34- 1025 a34) pudo sentar las bases del universo conceptual de la metafísica antigua, con la exposición inicial de 30 términos que con sus acepciones asciende aproximadamente a 200 nociones especializadas, manejadas por el Estagirita en sus textos, en los distintos sentidos en los que *el ser se dice de muchas maneras* (Aristóteles, 1998, p. 151)[2]. También contribuyó

con el giro metafórico de su significación secundaria para el Journal. La revista sigue vigente en la actualidad.

[2] Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς (Met. IV 2, 1003a 33). Cfr. Ramírez-Daza, Rómulo (2021), "Libro Δ: El primer léxico filosófico. ¿Llave conceptual de la Metafísica de Aristóteles?" en Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida, Año 13, Núm. 25, Enero-Junio

a ello su obra *Las Categorías* (1a 1-15b 33), que después de abordar brevemente las propiedades de las palabras, se exponen los predicamentos o nociones que engloban los accidentes del ser y del lenguaje.

En palabras del mismísimo Alejandro de Afrodisias (V, *Intro. Com.*), el mayor comentador griego de Aristóteles, opina que el Diccionario del Estagirita –el libro *Delta* Δ–:

> realiza la distinción de algunas de las cosas que se dicen en muchos sentidos […]. Porque Aristóteles ha mostrado que es cometido del filósofo el estudio del ser en general y de sus propiedades comunes: aquellas de las cuales hacen uso todas las ciencias […] puesto que no es propio de esas ciencias tratar de ellas […]. Su uso pone de manifiesto la necesidad de examinarlas […]. En este libro no pretende distinguir todas las cosas sino sólo aquellas que sirven para demostrar las materias de las que se ocupan […] ser distinguidas con base en distinciones válidas (De Afrodisias, 2018, pp. 513-515).

Esto hace palpable la importancia del manejo expedito de los términos, pues si nos equivocamos en su conceptuación, no atinaremos a entender bien a bien la realidad, pues el lenguaje es vehículo del pensamiento y éste a su vez es el puerto y la clave de acceso a la realidad. La relevancia de las léxis estriba en que sin historia no tendríamos memoria sapiencial de la humanidad ni registro de las verdades alcanzadas por los hombres del pasado.

Cada gran autor de vez en vez hace su propia léxis, cuando de filosofía se trata, para explicar bien a bien lo que entiende de la realidad, o cómo a su juicio debe el lector entender lo que se quiere dar a entender en un discurso determinado o en una concreta visión conceptual del mundo. A veces, los autores son más o menos explícitos, como en el caso de Spinoza, que abre su *Ethica, ordine geometrico demostrata* de 1677 con 8 definiciones que revolucionaron la jerga me-

2021, pp. 75-94. Revista Co-editada por la Universidad de Málaga, España/ Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México. Publicado el [26/01/2021]. Enlace: https://revistas.uma.es/index.php/myp/issue/current DOI: https://doi.org/10.24310/Metyper.2021.vi25.10371

tafísica del momento que parecía sólo correr en clave cartesiana, términos que serían la base filosófica de sus postulados y principio de su fina argumentación. Pero otros autores, ciertamente la gran mayoría, van explicando sus términos al hilo de sus discursos, como es el caso de Heráclito[3], de Platón o de Heidegger. Realmente, la lógica que lleva a ello en cada caso es a final de cuentas una cuestión de estilo y de método.

Jorge Manzano Vargas (1930-2013) en su *Miniléxico. Términos escolásticos de referencia* –publicado en 2006– no pretende fundar una nueva visión del mundo, ni dar una significación tan devastadora a los conceptos tal que pretendan una revolución copernicana en el saber, o una deconstrucción al puro estilo de Derrida. Simplemente, hace una síntesis de los principales conceptos y acepciones que requiere la doctrina tradicional tomista, si bien tamizada por el filósofo jesuita de mayor envergadura que ha producido toda la Compañía de Jesús: *el doctor eximio* Francisco Suárez[4], para funcionar al hilo de la exposición de sus postulados –de ahí el vocablo "mini" que intitula el trabajo–. Este quehacer tiene su mérito propio, digno tributo de un neo-escolástico (si se me permite denominarlo así), aunque no en el sentido de un escolástico tradicional sino uno *sui generis motu proprio* como veremos enseguida.

La aportación de un pequeño diccionario no es nada desdeñable en la función difusora del saber que pretende un humanista; y en ese sentido, parece insertarse

[3] En el caso del filósofo de Éfeso, el estado fragmentario de su libro no permite vislumbrar un método diferente al aquí mencionado, pero resulta interesante que a pesar de su antigüedad, va definiendo sus conceptos a la luz de sus apotegmas y fragmentos.

[4] La obra de Suárez en terreno metafísico no parece que haya sido superada por nadie. Sus portentosas obras *De Deo Legislatore*, y sus *Disputationes Metaphysicae* han hecho un contrapeso teórico en la materia, que no parece haber un sistema metafísico en la línea realista que haya podido haberle superado en sus propios términos y posiciones. Así lo reconoce el mismo Heidegger en *Ser y Tiempo*, y en *Los concepetos fundamentales de la metafísica*, cuando afirma tajantemente: "en la acuñación escolástica pasa la ontología griega en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la metafísica y la filosofía trascendental de la edad moderna, y determina aun los fundamentos y las metas de la Lógica de Hegel" (Heidegger, 2007, pp. 82-83).

en la tradición de filósofos mexicanos que han prestado un servicio altruista en la cátedra, sensibles a las problemáticas de su época. Sobre todo, en la época actual le juzgamos necesario, ya que los métodos narrativos y descriptivos hacen las veces de las arduas metodologías de la filosofía clásica, y es que, aunque en las ciencias del espíritu los términos técnicos no guarden univocidad como en las ciencias exactas, el rigor conceptual no debe perderse en obscuridades y vaguedades literarias en favor de una mera persuasividad retórica, de impacto en las audiencias ávidas de novedades.

La aportación de Jorge Manzano debe quedar inscrita en la historia intelectual de nuestro país. Hagamos un poco de memoria histórica y nacional para poder insertarle como corresponde. Recordemos que desde el siglo XVI, nuestro país –en esa época bajo la figura legal del Virreinato de la Nueva España– tuvo una fuerte difusión cultural en la línea del humanismo europeo, asentado frente al contexto americano, muy lejano de sus planteamientos originales. Y esa labor que antecedió a todos los esfuerzos loables de hombres cultos que difundieron desde las letras y la cátedra una visión del mundo con matiz espiritual al hilo de los tiempos, trascendió como herencia para los actuales.

Baste recordar la labor de las Órdenes religiosas en términos de inculturación filosófica en los siglos XVI y XVII (Gallegos-Rocafull, 1974); y la red de Colegios de la *Compañía* que fueron semillero de una *Ratio Studiorum* de notable importancia (Mayagoitia, 1945, pp. 153-157), y que fungieron como cabeza de este gran proyecto de modernización e impulso cultural que de alguna manera mantuvieron hasta su injusta expulsión con forzadas consecuencias (Kuri, 2000, pp. 191-231); que en palabras de Menéndez y Pelayo: “a finales del siglo XVIII un decreto bárbaro, inspirado en el espíritu jansenista de aquella edad, arranca a sus colegios a los jesuitas y aquéllos varones eminentes […], todos insignes en letras humanas que hicieron resonar su nombre en las Universidades, en los teatros, en las academias” (1912, p. 25).

Pero para esa época ya los eximios jesuitas del XVII: Campoy, Antonio Rubio, Abad, Francisco Javier Alegre, y Francisco Javier Clavijero, son nombres que no podían olvidarse ni pasarse de largo en la historia cultural de México. Estos antecedentes fundacionales de la Compañía de Jesús, sentaron innega-

blemente una plataforma educativa para la inculturación del espíritu en épocas posteriores (Kuri, 2000).

Los esfuerzos pedagógicos, como en el presente caso, han sido la base de la transformación social hacia nuevos horizontes también dignos y letrados. Una herencia que no supieron aquilatar los ilustrados mexicanos de los siglos XVIII y XIX como Benito Díaz de Gamarra y Dávalos o José Ignacio Fernández del Rincón, que apuraban las ideas de la modernidad ultramarina. Con ello sobrepujaron a los espíritus en el viejo mundo; y con dichas ideas sentaron las bases de un pensamiento humanista moderno que no asumió como herencia la mexicanidad histórica con sus diferencias, mosaicos étnicos y culturales diversos, pero que no pudo por menos de fusionar en su inconsciente como herencia obligada.

Finalmente, el peso del pasado acabó imponiéndose de alguna manera en una gran tradición mestiza y compleja entre lo indígena y lo europeo, lo prehispánico y lo hispánico y la fusión de ambos (como declararon hace media centuria: León-Portilla y Ángel María Garibay en *La visión de los vencidos* (1998) y posteriormente en *El reverso de la Conquista* (2007). Es nuestra herencia tanto lo barroco y novohispano como lo positivista, lo reformista y lo modernista por antitéticas que entre sí nos parezcan estas corrientes espirituales, incluso políticamente opuestas. Asumir todo nuestro pasado es la resultante de ingenios de la talla de Samuel Ramos, Antonio Caso, José Vasconcelos o José Gaos[5] ya en el siglo XX.

Nuestra herencia es sin duda la fusión cultural de abigarradas raíces disímbolas, que tienen tanto sangre como espíritu en todas sus creaciones o manifestaciones históricas, y que vivimos pese a nuestras diferencias culturales de todo tipo. De ahí que tengamos profesores como Jorge Manzano que, naturalmente pudieron nutrirse de filosofías tan dialécticamente opuestas como las de Hegel, Schopenhauer y Kierkegaard, o Nietzsche y la Filosofía Cristiana (Manzano, 2004), vinculadas a las semejanzas de influencia histórica como el pensamiento político de Platón y las misiones jesuitas de Eusebio Kino en el norte del país[6],

[5] Aunque José Gaos fue transterrado español, incardinó su aportación teórica dentro del marco de la filosofía mexicana.

[6] Véase la *Carta a la Procura de Misiones* del Padre Eusebio Kino (1987, pp. 11-51).

revividas por Manzano en diferentes escenarios aparentemente inconciliables: Chiapas, Dinamarca, Santiago de Chile y Guadalajara.

Cuando uno aborda textos autobiográficos como *Al rasgarse el arco iris* (2009) puede uno ser testigo de cómo en la mente de un humanista de corte universalista, fraguan dichas diferencias en un haz de conjunto que refleja el tejido de su experiencia con el género humano. Y cómo desde un humanismo plural e incluyente, abraza tradiciones que parecen irreconciliables, como es a Cristo Jesús y al *Anticristo* o al Dionysos-Cristo de *los Billetes de la locura* de Nietzsche. ¿Cómo pueden reconciliarse?

Respuesta. En una lógica de opuestos, en una dialéctica hegeliana que abraza tanto la tesis como a su antítesis en una síntesis armónica, que busca como resultado una *Pax Christi*. Interpretar bajo su propio juicio y criterio, pero sin arriesgar nunca el dogma central de su credo; aún cuando sus métodos y recursos a disímbolas tradiciones puedan parecer exóticas en su vinculación, o inclusive contradictorias, fue el método que Jorge Manzano aplicó a la historia de las ideas, inspirado en los filósofos antes mencionados.

La expresión cultural del maestro Jorge Manzano se representaba en las letras y en las artes con este cometido no siempre confeso pero evidente en sus resultados. Fue así como colaboró en la puesta en escena de una obra de teatro que tuvo ese mismo tema polémico entre Cristo y el Anticristo: *El eterno retorno: Nietzsche-Dionysos-Cristo.* Obra que fue presentada en varios teatros de la ciudad de Guadalajara durante el 2007[7] y representada en tres actos: 1) *Nietzsche*; 2) *Las Moiras*; 3) *Zaratustra*; seguidos de un Epílogo, intitulado: *Diónysos y Cristo ungen a Nietzsche*, haciendo con ello un digno eco de la labor de sus

[7] La obra teatral estuvo dirigida por Antonio Lizaola y supervisada por Jorge Manzano. Representación en tres actos: 1) *Nietzsche*; 2) *Las Moiras*; 3) *Zaratustra*; seguidos de un Epílogo, intitulado: *Diónysos y Cristo ungen a Nietzsche*. Libreto Original de Jorge Manzano. Vestuario, utilería, argumento y dirección de Antonio Lizaola. Composición y dirección musical original de Hugo Ventura. Obra financiada por el FONCA, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, IMMS, ITESO, y Revista *Xipe Totek*. La revista cultural *Xipe Totek* fue fundada por él en 1992 y la dirigió hasta su muerte.

antiguos correligionarios[8] en cuanto toca al empleo de las artes escénicas para la evangelización, pero con temas contemporáneos y actualizados en las discusiones de nuestro tiempo.

Y es que, para Manzano, como para Nietzsche, "a la inteligencia no le gusta lo a-racional, aun siente terror ante él; pero en el fondo le fascina, y es capaz de hacer con él un bello trabajo racional" (Manzano, 2004, p. 163). Por eso, me parece que Jorge Manzano tiene una naturaleza de filósofo contemporáneo, pero con varias vetas de nervadura filosófica e influencia de varios autores, tanto sistemáticos como no sistemáticos, y de algunas escuelas, como la tomista y la suareciana, como se puede ver su traza en su *Miniléxico*. Enseguida, veremos la parte de su pensamiento que hace hincapié en la filosofía clásica.

Lo imperioso de los estudios en la filosofía clásica se deben tomar en serio, pues como decía Adolfo Sánchez Vázquez en *La razón amenazada*:

> La filosofía debe cumplir hoy la tarea de reivindicar, rescatar o enriquecer la esfera de la razón. Se trata de una necesidad no sólo teórica sino práctica, porque la razón está siendo asediada cada vez más y porque esta impugnación de la razón no puede dejar de afectar a nuestras vidas, tanto en el plano del pensar como en el del comportamiento práctico. La razón no tiene hoy peor enemigo que el reiterado empeño de introducir lo irracional […] en los más diversos niveles. […] Justamente por lo que significa este devastador ataque a la razón, se comprende que una tarea fundamental de la filosofía sea hacerle frente. Tal es la razón que hoy, por una necesidad no sólo teórica, filosófica, sino práctica vital, toca defender y reivindicar a la filosofía: una razón, en suma, que permite una relación natural –y por tanto humana– con la naturaleza y una relación más justa –más humana–, entre los hombres (2011, pp. 139-143).

[8] Es bien sabida la labor del teatro que utilizaron las Órdenes religiosas desde el siglo XVI con fines catequéticos de los naturales; así, el Teatro Náhuatl tuvo una incidencia determinante en temas de conversión espiritual para los novohispanos en la nueva religión impuesta y difundida por los conquistadores.

Desarrollo

El miniléxico de Jorge Manzano Vargas: tributo a la ratio philosophorum

Este manual de consulta intitulado *Miniléxico. Términos escolásticos de referencia*, redactado "a partir del Cursus Ysletensis del antiguo Colegio Máximo de los jesuitas mexicanos" (Manzano, 2006, p. 9) tiene por su origen y por su fin una naturaleza por entero pedagógico-formativa (se inscribe dentro de los programas educativos para formadores al interior de la Compañía de Jesús: *Series Cursus philosophicus. Collegii Maximi Ysletensis Societatis Iesu*), en el presente caso, más como notas de consulta que como un manual erudito para expertos.

Antes de su publicación en 2006 corrió con asiduidad en versión digital, para consulta interna de sus estudiantes dada la generosidad del maestro, y para su publicación no tuvo al parecer mayores enmiendas (justo como solía hacer con otros textos que elaboró para uso de los estudiantes universitarios).

Se inscribe en la corriente tomista de corte suareciano en su base, pero con matices explicativos propios del maestro Manzano, quien se preocupa por acercar al lector contemporáneo a la comprensión del universo escolástico, concebido como una *philosophia perennis*, en franco diálogo con la posteridad. Y es en este sentido una buena guía, que por lo demás sigue implícitamente el consejo de Karl Jaspers: de ir de la mano de un gran autor o de una corriente de pensamiento que nos haga dialogar hermenéuticamente y con cierta consistencia conceptual con la tradición del pensamiento. Para él la Escolástica fue una plataforma de despegue que le permitió aventurarse en otros horizontes hermenéuticos de calado dispar.

El orden que sigue este léxico no numerado, compuesto de al menos 685 entradas, con sus derivaciones en muchos casos que dan un total aproximado entre 700 y 800 sentidos[9], el tratamiento del texto guarda un orden doctrinal interno, pues contiene precisiones de profundización en algunos términos, que

[9] La edición consultada (2006, 185 pp.) no tiene numeración de términos, ni índices, por lo que resulta difícil orientarse dentro del texto. Hemos tenido que numerarla a mano. También cabe señalar que carece de notas críticas o explicativas, o de algún estudio introductorio

bien podrían considerarse digresiones desde un punto de vista estilístico, pero que ponen mayor énfasis en los conceptos clave de la Escuela, que si no se dominan, la jerga escolástica sonaría a mera jerigonza.

Muchas veces las voces refieren a latinismos vernáculos y en pocos casos también a conceptos griegos, que como es bien sabido, son los referentes últimos de los vocablos en los que se afinca la tradición del realismo aristotélico-tomista. También cabe señalar que el manual tiene intereses no sólo filosóficos sino de orden teológico cristiano, o lo que Gilson y muchos otros denominan: "filosofía cristiana"[10], específicamente toca materias que pertenecen al orden de la teología moral católica[11]. Y es en consonancia con Martínez de Ripalda –con el famosísimo *Catesismo* del P. Ripalda– que Manzano Vargas esclarece algunos términos o especifica algún matiz o noción a las definiciones del primero, pero nunca va en contra de la ortodoxia católica más general, aun cuando enriquezca las definiciones con sus explicaciones personales.

De la naturaleza pedagógica del texto el mismo autor hace una pertinente aclaración: "este *Miniléxico* no pretende sustituir el uso de los Diccionarios de Filosofía, pero puede ser útil a los estudiantes y entusiasmarlos para recurrir a esos grandes Diccionarios" (Manzano, 2006, p. 9). Es por esto que este libro es, principalmente, de naturaleza pedagógica en filosofía tradicional.

Sólo podemos atender al verdadero valor del diccionario del maestro Manzano en sí mismo, si lo ponemos en la perspectiva de esos grandes diccionarios a los que él mismo por prudencia apunta.

---

o prefacio que ayude al lector a posicionarse frente a este texto manual, sin duda de gran interés.

[10] Véase el concepto de "filosofía cristiana" en (Gilson, 1981, pp. 13-46). Para expresar la filosofía de Tomás de Aquino, ya muchos tomistas han hecho ver la indisolubilidad entre fe y razón, *Vid*. (Chenu, 1962); (Steenberghen, 1996).

[11] Continuamente hace referencias y citas al *Catecismo de la Doctrina Cristiana* escrito por su correligionario: Martínez de Ripalda (1941).

En rumbo a los grandes diccionarios especializados

Sin contar por el momento los grandes diccionarios de las lenguas antiguas y modernas con grandes aparatos filológicos y críticos, y que podrían resultar en la actualidad prácticamente innumerables, tenemos los grandes Diccionarios de Filosofía, que son los que apunta el maestro Manzano como fines del camino de estudio de su *Miniléxico*, mismo que él piensa que puede "entusiasmar a los estudiantes para recurrir a esos grandes Diccionarios" (Manzano, 2006, p. 9).

Estos textos especializados son de diversa naturaleza; en orden de lo general a lo particular, tenemos los diccionarios de filosofía en general. Dentro de ellos están los que abordan los conceptos capitales y más fundamentales, como el *Vocabulario filosófico* de Juan Zaragüeta (1955), que se aboca a la exposición sintética y conceptual de los sentidos nominales o conceptuales de los principales términos de la jerga filosófica especializada[12]; el *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano, completado por Giovanni Fornero (2004) que se aboca a la explicación terminológica en la lógica de una exposición histórica de los mismos conceptos; o el *Diccionario de los Intraducibles* (2018) dirigido por Barbara Cassin, que lo hace en varias lenguas filosóficas, su extensión es de 2 volúmenes.

También tenemos el *Diccionario de filosofía* de José Ferrater-Mora y Josep-María Terricabras (1994), que además del abordaje de los conceptos centrales de la filosofía, en la misma línea de su génesis filosófica, presenta a sus autores principales con sus propias entradas, lo que engrosa el material de referencia en extensión de 4 volúmenes.

Luego tenemos los Diccionarios filosóficos que se especializan por materias, como es el caso del *Diccionario de retórica y poética* de Helena Beristáin (2010) que tiene el propósito de abarcar toda la *ratioquinatio* de la retórica y de la poética clásicas. O el gran *Diccionario de filosofía* coordinado por Walter Brugger (1995) de la escuela de filosofía trascendental alemana, que es un diccionario especializado en Metafísica. O el caso del *Diccionario crítico del saber griego*

[12] Este vocabulario pone los equivalentes de los términos en las principales lenguas modernas. Aportación que sería retomada por muchos diccionarios posteriores.

editado por Jacques Brunschwig y Geoffrey Lloyd (2000), que como su nombre lo indica, se aboca a la profundización de la ciencia griega en la Antigüedad.

De este orden histórico, tenemos también el *Diccionario de Patrología* de Johannes Quaesten (2004), que consta de 2 volúmenes, y que expone en hipersíntesis erudita los contenidos de la patrística griega y latina en sus fuentes vernáculas, y aunque es directamente de teólogos cristianos entre los siglos II y IV de la era vulgar, toca muchas materias filosóficas implicadas.

Por último, tenemos los diccionarios de autor, que son los más específicos bajo el nombre de un gran autor. En orden de aparición temporal tenemos a finales del siglo XVII el portentoso diccionario de Pierre Bayle, que plasmó su pensamiento a través de la forma de voces en los 16 volúmenes que componen su Diccionario intitulado: *Dictionnaire Historique et Critique*, de 1696 su primera edición. Y luego ya en primer tercio del siglo XIX (1835) aparece el *Lexicum Platonicum sive Vocum Platonicarum Index* de Federicus Ast, consagrado al filósofo ateniense, compuesto de 3 volúmenes, dado que la filosofía platónica en sí misma es un *Panoptikón*.

Y por parte del proyecto de la Academia Alemana en 1870 aparece bajo el trabajo de Bonitz en la edición de la *Opera Omnia* de Aristóteles dirigida por Immanuel Bekker, en el quinto volumen el *Index Aristotelicus* tan sólo con los vocablos y los pasajes de referencia de la edición canónica.

Finalmente, en el siglo XX, aparecen ya otros varios Diccionarios con el mismo criterio editorial de los anteriores, en proyectos que esperan completar la labor titánica de la filología crítica ya tan avanzada, tal como el Diccionario de Leonard Branwood, intitulado: *A Word Index to Plato* (1976) publicado en 2 volúmenes. Y finalmente, han surgido también esfuerzos más humildes que quieren explicar por materias principales del autor, algunos conceptos clave en lenguas modernas, como es el caso de Troy Wilson Organ con su *An Index to Aristotle* (1949) en lengua inglesa; o Jean-Pierre Zarader que publicó su *Dictionnaire Aristote* (2007) en lengua francesa; o Gregorio Luri con su *Introducción al Vocabulario de Platón* (2011) en lengua castellana.

Significación última de la Léxis filosófica (Conclusiones)

No cabe duda que la instrumentalización conceptual es un gran servicio para la precisión terminológica de los lenguajes especializados en las ciencias. El acrecentamiento de la filología ha hecho grandes beneficios a la hermenéutica en general y a la filosofía, artes y ciencias en particular.

Los diccionarios y enciclopedias han sido y seguirán siendo –incluido el de nuestro maestro Jorge Manzano Vargas– textos clave para la difusión de la ciencia, dado que se utilizan en las Universidades para la enseñanza de las nuevas generaciones. En la Antigüedad, fueron utilizados por los peripatéticos a raíz de la propuesta aristotélica del libro Δ, y luego por los comentadores (son trece grandes comentadores griegos). De alguna manera, con el paso del tiempo vinieron a especializar la lectura y complementar el uso de compendios tan utilizados desde la difusión de la imprenta hasta su empleo en la investigación de hoy día. O como decía Quevedo refiriéndose al uso de textos:

> si no siempre entendidos, siempre abiertos,/ o enmiendan, o fecundan mis asuntos;/ y en músicos callados contrapuntos/ al sueño de la vida hablan despiertos./ Las grandes almas que la muerte ausenta,/ de injurias de los años vengadoras,/ libra, ¡oh gran don Joseph!, docta la imprenta./ En fuga irrevocable huye la hora;/ pero aquélla el mejor cálculo cuenta,/ que en la lección y estudios nos mejora./ (Quevedo, 1960, pp. 49-50).

De alguna manera son tratados, obras de consulta que van en un arco gradual del paleto al experto, y que compendian una suma de conocimientos de muchos siglos acumulada. *Conmutan mucha riqueza en lapsos de poco espacio* –en palabras de nuestra Sor Juana Inés de la Cruz–, y por eso merecen ser leídos. Además, son muy necesarios para la intelección de la filosofía, pues como decía Antonio Barba[13] en el siglo XVI: “siendo las materias propias de filosofía apartadas del hablar vulgar y consideración común de los hombres, hay muchas

[13] Era el secretario del cardenal Francisco de Quiñones, uno de los mecenas del doctor Juan Ginés de Sepúlveda, capellán y cronista de Carlos V.

cosas que carecen de vocablos" (Sepúlveda, 2012, p. 6), refiriéndose con ello a los intraducibles, y de ahí la necesidad de su estudio y profundización específica.

Etimológicamente, léxis viene del griego λεξικός.- "concerniente a las palabras; λέξις, acción de hablar; palabra. Manera de hablar; elocución; dicción; estilo// uso de palabras raras, rebuscadas" (Yarza, 1964, p. 834), "raras, rebuscadas" porque no son de dominio público sino de los especialistas o de quienes quieren serlo, pero la significación real de estos manuales de consulta estriba en coadyuvar "para la elaboración de ideas claras y distintas, sin las cuales el pensamiento filosófico nace radicalmente viciado y corre enfrascado en discusiones interminables" (Zaragüeta, 1955, p. 5).

Cabe puntualizar que un vocabulario filosófico no tiene por fin saciar la curiosidad del público educado o para ampliar una "cultura general" de las masas, sino que aclara el manejo técnico del expertiz de los profesionales o de los educandos que se inician en este arte del pensamiento riguroso que es la filosofía. En síntesis, parece ser que esta labor asaz provechosa de los léxicos debe –en palabras de Juan Zaragüeta– "contribuir a eliminar del ámbito de las controversias filosóficas el margen tan amplio de mutua incomprensión que más de una vez las hace infructuosas; y, por ende, a aproximar entre sí a los espíritus aparentemente distanciados y, no obstante, coincidentes en un común anhelo de encontrar la verdad" (1955, p. 6), pues ese es el fin de la filosofía clásica: encontrar la verdad.

Bibliografía

Abbagnano, N.; Fornero, G. (2004). *Diccionario de Filosofía*, México: Fondo de Cultura, Trad. de José esteban Calderón *et al.*

Astius, F. (1835). *Lexicum Platonicum sive Vocum Platonicarum Index*, Libraria Weidmanniana, Lipsiae, Gottingae. 3 *vols.*

Bayle, P. (1820). *Dictionnaire Historique et Critique*, Paris: Desoer-Librarie Rue Christine, 16 vols.

— (2010). *Diccionario Histórico y crítico* (Selección), Buenos Aires: El cuenco de plata, Trad. de Fernando Bahr.

Beristáin, H. (2010). *Diccionario de retórica y poética*, México: Porrúa.

Bonitz, H. (1961). *Index Aristotelicus*. *Aristotelis Opera*, Walter de Gruyter & Co., Berlin. *vol*. 5.

Branwood, L. (1976). *A Word Index to Plato*, W. S. Maney & Son, Leeds-England. 2 *vols.*

Brugger, W. (1995). *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Herder. Trad. de J. M. Vélez Cantarell y R. Gabás.

Brunschwig, J.; Lloyd, G. (Eds.) (2000). *Diccionario crítico del saber griego*, Madrid: AKAL.

Cassin, B. (Coord.) (2018). *Diccionario de los Intraducibles. Vocabulario de las filosofías occidentales*, Siglo XXI Editores/UNAM/UdeG/UP/UA. Traducción coordinada por María Natalia Prunes. 2 *vols.*

Chenu, M. D. (1962). *Santo Tomás de Aquino y la teología*, Madrid: Aguilar, Trad. de Manuel Fuentes Benot.

De Afrodisias, A. (2018). *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, Madrid: Antígona. Trad. de José Manuel García Valverde.

De Ripalda, J. (1941). *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, México: Herrero Hermanos Sucesores.

Fernández del Rincón, J. I. (1994). *Lecciones de filosofía*, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Trad. de Bulmaro Reyes Coria.

Ferrater-Mora, J.; Terricabras, J. M. (1994). *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel. 4 *vols*.

Gallegos-Rocafull, J. M. (1974). *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-Finitud-Soledad*, Madrid: Alianza Editorial. Trad. de J. A. Ciria.

Kino, E. F. (1987). *Cartas a la Procura de Misiones*, México: Universidad Iberoamericana.

Kuri, R. (2000). *La Compañía de Jesús, imágenes e ideas: scientia conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España*, México: Plaza y Valdés/BUAP.

León-Portilla, M. (2007). *El reverso de la Conquista*, México: Joaquín Mortiz/Planeta.

León-Portilla, M.; Garibay, Á-M. (1998). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, México: UNAM.

Luri, G. (2011). *Introducción al Vocabulario de Platón*, Sevilla: ECOEM.

Manzano, J. (2009). *Al rasgarse el arco iris*, México: Universidad Iberoamericana.
— (2004). *Friedrich Nietzsche. Detective de bajos fondos*, México: Universidad Iberoamericana.
— (2006). *Miniléxico. Términos escolásticos de referencia*, México: Universidad Iberoamericana.
Mayagoitia, D. (1945). *Ambiente filosófico de la Nueva España*, México: JUS.
Menéndez y Pelayo, M. (1912). *Biblioteca de traductores españoles*. 4 *vols.* Versión en línea: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2008: https://www.cervantesvirtual.com
Organ, T. W. (1949). *An Index to Aristotle in English Translation*, USA: Princeton University Press.
Quaesten, J. (2004). *Diccionario de Patrología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. Trad. dirigida por Ignacio Oñatibia. 2 vols.
De Quevedo, F. (1960). *Obras completas*, Madrid: Aguilar. vol. 2.
Ramírez-Daza, R. (2021), "Libro Δ: El primer léxico filosófico. ¿Llave conceptual de la Metafísica de Aristóteles?" en *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, Año 13, Núm. 25, Enero-Junio 2021, pp. 75-94. Revista Co-editada por la Universidad de Málaga, España/ Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México. Publicado el [26/01/2021]. Enlace: https://revistas.uma.es/index.php/myp/issue/current DOI: https://doi.org/10.24310/Metyper.2021.vi25.10371
Sánchez, A. (2011), La razón amenzada, en *Dialéctica*, XXXIV, 43, 139-143. BUAP.
Sepúlveda J. G. (2012). *Diálogo llamado Demócrates*, Madrid: Tecnos. Trad. de Francisco Castilla Urbano.
Steenberghen, F. V. (1996). *El tomismo*, México: Publicaciones Cruz. Trad. de José Antonio Robles.
Yarza, S. (1964). *Diccionario griego-español*, Barcelona: Ramón Sopena S.A.
Zarader, J.-P. (2007). *Dictionnaire Aristote*, Paris-France: Ellipses.
Zaragüeta, J. (1955). *Vocabulario filosófico*, Madrid: Espasa-Calpe, S.A.

La crítica de la idea de la nada: entre Henri Bergson y Jorge Manzano

Pietro Montanari

Una primera publicación del trabajo que aquí presentamos (*Primera Mirada*,[1] de ahora en adelante PM) ya había salido paulatinamente para la revista *Xipe Totek*, entre 2015 y 2018. Su autor, el sacerdote jesuita Jorge Manzano Vargas (1930-2013), de ahora en adelante JM, presenta este estudio como el proyecto original de un trabajo sobre la idea de la nada en Bergson, que, sin embargo, acabó convirtiéndose en un trabajo general sobre el filósofo francés, siendo imposible "aislar esta crítica de una del resto de la obra de Bergson" (PM, p. 29). Se trata efectivamente, a la vez, de una introducción a Bergson y de un trabajo que se esfuerza por conectar los motivos centrales de la filosofía bergsoniana (intuición, duración, memoria, inteligencia, *esprit*, etc.) con la crítica de la idea de la nada. El tema es abordado de manera más directa y específica en los capítulos décimo primero y décimo segundo.

La concepción y buena parte de la redacción del texto se remontan a finales de los años sesenta y es parte de la larga experiencia europea que llevó JM en Italia, Francia, Alemania Oriental y Dinamarca. Estamos entonces en los mismos años en que aparecen las importantes monografías de Georges Mourélos (1964), Gilles Deleuze (1966) y Vittorio Mathieu (1971). En la Universidad Gregoriana, donde consiguió su doctorado, JM tuvo contacto directo con importantes estudiosos del bergsonismo, como Joseph de Finance, Jean Guitton, Henri Gouhier,

[1] Título completo: *Primera mirada y crítica de la idea de la nada. Introducción al pensamiento de Henri Bergson*. Editorial ITESO, Guadalajara, 2023. Curadores: Carlos Sánchez Romero y Cristina Cárdenas Castillo.

Vladimir Jankélévitch, Émile Rideau y Jean Wahl, que de hecho agradece en el prólogo (PM, p. 19). En 1966-67, Jankélévitch tiene el curso sobre Bergson en la Sorbonne, al cual es probable que JM pudo asistir (PM, p. 34, nota 13). Unos años antes, en 1959, se había celebrado un importante congreso internacional con motivo del centenario del nacimiento del filósofo, a partir del cual se asiste a una verdadera *renaissance* de los estudios sobre Bergson (de este congreso procede también la revisión de las posiciones que JM examina en el capítulo duodécimo).[2]

Del libro de JM, sólo me interesa aquí examinar un aspecto en particular, la crítica de la idea de la nada, más precisamente: qué papel desempeña esta crítica en el contexto discursivo tanto de la Évolution créatrice (1907) como de la *Primera Mirada*. Añadiré también algunas consideraciones sobre el que, en mi opinión, es el tema dominante del libro, a saber, el intento de acercamiento entre Bergson y la escolástica. Pero antes es necesario ver en detalle cuál es el argumento de Bergson, al menos tal como se presenta en el libro cuarto de la *Evolución Creadora* (de ahora en adelante abreviado en EC). Es el mismo JM que nos recomienda la lectura atenta de la larga cadena de argumentos y reflexiones que propone Bergson.[3] Y esto es exactamente lo que haremos. Por razones de espacio, dejaremos fuera de nuestro análisis las interesantes observaciones críticas sobre los argumentos bergsonianos que JM resume (y en parte intenta refutar) en el capítulo duodécimo.

En cuanto al libro cuarto de la EC ("Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique"),[4] contiene no sólo el famoso análisis de la

[2] La bibliografía de JM refleja el debate de la época, aunque varias monografías importantes no aparezcan (como las de Mourélos y Deleuze), y más en particular el debate en el ámbito neoescolástico. En los últimos años se asiste a una nueva oleada de interés de Bergson, muy diferente de la de entonces, y particularmente en ambiente anglosajón.

[3] "Resumiré –dice JM– la crítica que hizo Bergson de la idea de la nada, pero su lectura directa es irremplazable" (PM, p. 217).

[4] Cito de la edición del 1959 (la no. 86, 372 páginas, PUF, Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine), que el lector puede consultar directamente en línea al siguiente enlace http://classiques.uqac.ca/classiques/ (UQAC, Les classiques de sciences sociales).

idea de la nada, que ya había aparecido a finales de 1906 en la *Revue philosophique*, sino también, como nos advierte una nota del propio Bergson, la síntesis de una extensa e importante comparación con la filosofía antigua (griega) que el filósofo había desarrollado unos años antes, entre 1900 y 1904, en sus conferencias en el Collège de France, especialmente en las dedicadas a la "Historia de la idea del tiempo" (1902-1903),[5] donde propuso la conocida equiparación entre la metafísica clásica y "el mecanismo del pensamiento conceptual al del cinematógrafo" (*le mécanisme de la pensée conceptuelle à celui du cinématographe*). Actualmente estamos trabajando sobre la importante contribución de Bergson al estudio de la filosofía griega, que rara vez se menciona hoy en día en los estudios de filosofía antigua, y esperamos poder proporcionar pronto un resumen de los puntos más significativos de su interpretación.

La crítica bergsoniana de la idea de la nada

El análisis de las dos ilusiones que abren el libro IV de la EC sirve para preparar el camino a una filosofía instalada en la duración (*durée*). La primera ilusión pretende partir de lo que es inmóvil y estable para llegar a lo que se mueve y es inestable; la segunda, "proche relative" de lo anterior, pretende llegar a lo lleno desde lo vacío. Ambas son producto de la inteligencia, del "método cinematográfico", como lo llama Bergson. Vladimir Jankélevitch habla "préjugé démiúrgique" (Jankélevitch 1959: 201 ss).[6] El término 'ilusión' no debe generar malentendidos: mejor diríamos, con Xavier Zubiri (1992), que las dos son el producto de la "inteligencia exterior", la de la vida práctica, del sentido común y de la ciencia. La inteligencia, en su propio ámbito y función, no sólo sirve y es útil, sino que realmente "toca", a su manera, lo absoluto, es decir, lo real mismo. La ciencia (aunque no lo sepa, dice Zubiri, y sea la filosofía la que se lo revele)

[5] Ver la reciente edición francesa del curso: Bergson 2016 (y edición italiana, curada por Simone Guidi, editorial Mimesis, 2019). También importantes son los cursos al Collège de France del año académico anterior, 1901-1902 (Bergson 2019), y otros cursos varios sobre filosofía griega impartidos entre 1884 y 1899 (Bergson 2000).

[6] La primera edición del "Bergson" de Jankélévitch apareció en el 1931. En el 1959 se publica una nueva edición ampliada.

depende y procede de esta intuición de la materia. Por eso, si se habla de ilusión, habrá que entenderla no como un error, sino como una forma limitada de ver que también "toca" algo real: por engañosos que sean, esos términos –inmóvil, estable, vacío– "tocan", por tanto, algo de la materia de la que hablan. Que se le llame intuición o ilusión, este sigue siendo el punto de partida del capítulo en cuestión. De ahí, dice Bergson, hay que partir para comprender más profundamente la realidad, como duración y libertad (creación).

De la ausencia a la presencia, del vacío a la plenitud, procedemos también cuando abordamos el problema del orden natural, que Bergson trata en el capítulo anterior, el tercero. La idea de desorden, para él, es totalmente práctica y corresponde a una decepción ("une certaine déception d'une certaine attente", EC, p. 162). La nada se oculta tras una expectativa traicionada. El espíritu piensa en el desorden cuando se enfrenta a una realidad que no es la que esperaba. Del orden, dice Bergson, podemos tener en realidad dos ideas. La primera es de carácter geométrico: establece "una relación de determinación necesaria entre causas y efectos" (orden "físico", "'automatique'… pas volontaire"). La segunda es de carácter casi finalista (orden "vital", "analogue à l'ordre 'voulu'", EC, p. 139), "casi" porque el espíritu se da cuenta de que, en la producción del orden, no hay designio ni predeterminación, sino vida como creación libre, movimiento que conserva e innova de manera imprevisible, por tanto, sin obedecer a ningún plan inteligente preestablecido (finalismo).

Bergson dice que en ambas ideas de orden "el espíritu se reencuentra a sí mismo", aunque por dos caminos opuestos, la tensión y la inversión, razón por la cual suelen confundirse en nuestro pensamiento. Su confusión tiene razones prácticas, pero la especulación impone considerarlas por separado. La idea de desorden, de hecho, surge de esta "confusión", de darse cuenta de que el orden físico no coincide con el vital, de querer explicar esto con aquello y, por tanto, de la experiencia de un autoengaño. Movidos por esa falsa idea, nos preguntamos entonces cómo surge la ciencia, es decir, por qué hay orden en vez de desorden, igual que, respecto a la realidad, nos preguntamos por qué hay algo en vez de nada.

La ilusión, incluso en este caso, surge no de la inteligencia, que en sí misma nunca es un problema, sino de la "transposición" de su método ("cinematográ-

fico", es decir, por instantáneas sucesivas que "espacializan" el tiempo), hecho para la vida práctica y sus necesidades, al pensamiento especulativo, hecho para comprender la vida tal como es. Por tanto, como muestra la pseudo-idea del desorden, arrojar luz sobre el misterio de la nada también permite comprender qué es la ciencia, qué hace y cuál es su propio camino hacia lo absoluto (lo real).

En definitiva, desde el punto de vista de la inteligencia y del *homo faber*, la existencia aparece siempre "como una conquista sobre la nada", como algo que se opone a la nada, que hay que arrancar a la nada, en la medida de lo posible, y esta condición natural alimenta la ilusión y le impide ver lo que hay en el fondo del orden de las cosas, la duración y la libertad. Instalada como "ilusión" o como "fantasma" en la dimensión práxica de la existencia humana, la nada se revela a menudo "le ressort caché, l'invisible moteur de la pensée philosophique" (EC, p. 163). Por tanto, hay que disipar el "misterio" de la nada (ibid.). Volvemos así a la primera parte del cuarto capítulo y a su programa:

> Si nous pouvions établir que l'idée de néant, au sens où nous la prenons quand nous l'opposons à celle d'existence, est une pseudo-idée, les problèmes qu'elle soulève autour d'elle deviendraient des pseudo-problèmes. L'hypothèse d'un absolu qui agirait librement, qui durerait éminemment, n'aurait plus rien de choquant. Le chemin serait frayé à une philosophie plus rapprochée de l'intuition, et qui ne demanderait plus les mêmes sacrifices au sens commun.[7]

Veamos, pues, cómo, según Bergson, la conciencia puede darse cuenta de lo ilusorio de las representaciones previas y persuadirse de que la nada no es más que una pseudo-idea. Hay al menos cuatro argumentos en la refutación y todos ellos están dirigidos a demostrar las dificultades encontradas en la determinación

[7] EC, p. 164. "Si pudiéramos establecer que la idea de la nada, en el sentido en que la tomamos cuando la oponemos a la de existencia, es una pseudo-idea, los problemas que plantea a su alrededor se convertirían en pseudo-problemas. La hipótesis de un absoluto que actuara libremente, que durara "por excelencia", ya no sería sorprendente. Se abriría paso una filosofía más cercana a la intuición, que ya no exigiría tales sacrificios del sentido común."

de la imagen y de la idea de la nada, ya sea parcial o absoluta, así como en el acto mismo de la negación. Veámoslos entonces uno por uno.

Crítica de la nada como imagen (EC, p. 164-65)[8]

¿Puedo concebir una imagen (*image*) de la nada? Bergson sostiene que esto es imposible. Puedo intentar minimizar la percepción, ya sea externa o interna, pero nunca conseguiré extinguirla. Tendría que eliminarme a mí mismo, pero "comment s'éliminer soi-même ?". Siempre percibiré algo, interna o externamente. Oscilo necesariamente entre una percepción y otra, lo externo y lo interno, pero en este "ir y venir" (*va-et-vient*) la nada sigue siendo siempre para mí un espejismo, una imagen que nunca está realmente vacía, sino "llena de cosas". Siempre hay al menos una representación, un objeto que mi imaginación representa. Si puedo oscurecer toda percepción externa, entonces sigo siendo la "conscience que j'ai de moi-même". El paso siguiente, sin embargo, es más problemático: ¿si suprimo la interioridad (*l'intérieur*)? Entonces, escribe Bergson,

> "son abolition même devient un objet pour un moi imaginaire qui, cette fois, perçoit comme un objet extérieur le moi qui disparaît."

Pero, ¿qué significa esto? ¿Quién es ese "yo imaginario" (*moi imaginaire*) que "percibe"? ¿Es la imaginación misma, es decir, la que ahora puede representar una nada exterior o una nada interior? ¿O es otra cosa? Quizás es ese "punto" en el que "nos parece" que ya no subsiste ninguna de esas dos representaciones y, por tanto, que hay "nada", pero en realidad es el punto en el que ambas subsisten, "se encuentran" (*sont mitoyens*), y es, por tanto, "una imagen llena de cosas".

Crítica de la nada como idea (EC, p. 165-67)[9]

¿Puedo siquiera concebir (vs. representar) una idea (*idée*) de la nada, tener un concepto de ella? Aquí Bergson presenta un método bastante curioso para llegar

[8] Ver PM, p. 217-18 ("La imagen de la nada es imposible").

[9] Ver PM, p. 218-19 (presentado como "primer argumento").

al concepto de la nada y luego refutarlo por absurdo. Para obtener la idea de la nada, comienzo por abolir el objeto a, b, c ... n, llegando a la idea de la nada como el "límite" al que tiende la sucesión de aboliciones. Pero ¿cómo hago, se pregunta, para sumar cada elemento si cada elemento ha sido colocado y abolido? ¿Cómo junto tantos elementos si cada uno de ellos es nulo? La operación es autocontradictoria y la idea de la nada así obtenida es absurda. Sería como intentar concebir un círculo cuadrado, es decir, contradecir la ley de generación ("loi de génération") del círculo.

La analogía implica que la idea del círculo excluye que tal figura pueda ser generada por líneas rectas (sino sólo por líneas curvas). La idea de la nada excluye que tal concepto pueda generarse por la abolición de las partes (sino sólo por la abolición del todo). Ambas ideas implican la noción de límite, de ahí la aproximación infinita al valor (una por adición: aumento progresivo de líneas; la otra por sustracción: eliminación progresiva de todo ente). Pero siguiendo por este camino, dice Bergson, las dos nunca podrán explicarse. La idea no se concibe como una suma de partes, sino como lo que mantiene las partes unidas, el principio que las organiza.[10]

Se trata ahora de explicar cómo la mente llega a formarse la idea ilusoria de una nada parcial (*néant partiel*) con respecto a (a) el mundo externo, una cosa, o (b) el mundo interno, un estado de conciencia. Esta idea ilusoria es, como hemos dicho, contradictoria con la idea de la nada absoluta. La idea de la nada como tal, en definitiva, no se puede derivar por composición de la de muchas 'nadas' particulares, que son a su vez ilusorias. Se trata ahora de determinar de manera más clara esta dificultad.

a) ¿Qué sucede realmente cuando suprimo con el pensamiento un objeto exterior, una cosa? Ese objeto ha sido abolido, pero el vacío que queda no es la

[10] "Une idée construite de toutes pièces par l'esprit n'est une idée, en effet, que si les pièces sont capables de coexister ensemble : elle se réduirait à un simple mot, si les éléments qu'on rapproche pour la composer se chassaient les uns les autres au fur et à mesure qu'on les assemble." Hay que señalar a este respecto que la crítica de Bergson parece situarse ahora en el plano de una mirada analítica ("precisiva", como la llama JM) y no en el de una mirada "comprensiva" (cf. infra).

nada, sino la ausencia (*absence*) de esa cosa determinada que antes estaba allí. Aquí Bergson da un giro muy extraño al discurso. Que sea, dice, el vacío absoluto. Pero cuando digo que ese objeto, X, ya no está ahí, que en su lugar (*place*) ya no hay nada, lo que en realidad quiero decir no es la nada de X, o que X ahora no es nada, sino quiero decir que X está ausente, quiero decir su ausencia. De ahí, añade, que decir la ausencia de X implique el recuerdo y la expectativa (*attente*) de X.

Si un ser no tuviera memoria, intuición e inteligencia (experimento mental al que Bergson recurre a menudo), sólo percibiría otro objeto, es decir, su presencia, no la ausencia del otro, ni habría expectativa y decepción. La ausencia, es decir, en el fondo no es más que la decepción (*déception*) que siente el espíritu al recordar ese objeto que ya no percibe y posiblemente en la expectativa traicionada de no encontrarlo allí donde estaba.[11] E incluso si, dice Bergson, no hubiera expectativa, seguiría habiendo decepción, generada por una expectativa posible (*attente possible*).

El giro psicológico del discurso es coherente con la orientación hacia lo pasado y la memoria-*durée* que caracteriza el enfoque bergsoniano. Pese a eso, algunos críticos mencionados por JM en el capitulo duodécimo reprochan a Bergson este deslizamiento del plano trascendental al psicológico, pero, según nosotros, lo más interesante es la manera aparentemente unilateral en que Bergson connota posteriormente la experiencia de la ausencia, es decir, como la decepción generada por una expectativa traicionada. Uno se pregunta por qué habría de decepcionarme la constatación de una ausencia, relacionada o no con una expectativa mía. ¿Por qué, en lugar de decepción, no podría experimentar alivio, por ejemplo, alegrarme o simplemente permanecer indiferente? ¿Por qué la experiencia de la nada parcial tiene que estar relacionada con este tipo de experiencia vivida, la decepción, el hecho de que echo de menos X y preferiría verlo todavía en el lugar en el que estaba? El texto por el momento no lo aclara, como tampoco aclara si el término “decepción” no debe entenderse en algún sentido más amplio o específico.

[11] Desde luego, hay dos posibilidades: “la présence de l’ancien objet à une nouvelle place ou celle d’un nouvel objet à l’ancienne”.

Sea como fuere, la nada se presenta aquí más como una emoción que como una idea, o más bien como una "coloración afectiva del pensamiento" (*coloration affective de la pensée*).[12] Implica la idea de una "sustitución" del objeto, la posición de una "nada parcial" (*côté objectif, une substitution*), combinada con la expresión psicológica de una "preferencia" del sujeto por el objeto ausente (*côté subjectif, une préférence*). En la abolición del objeto externo, como puede verse, hay siempre un estado de conciencia bien determinado, caracterizado conceptualmente por el siguiente nexo estructural: recuerdo–expectativa posible–preferencia–decepción. La nada parcial es la expresión y el resultado de esta estructura.

Así, la crítica de la nada parcial, en esta parte, da lugar a dos afirmaciones: (1) la nada (como vacío absoluto) no existe, sino que sólo hay un lugar donde ya no se encuentra algo que antes estaba allí; (2) la ausencia, además de la ausencia del objeto de su lugar, es también la decepción de no verlo ya en el lugar donde esperábamos encontrarlo, la activación del nexo estructural que acabamos de describir. Lo sorprendente, lo repetimos, no es ni la inflexión psicológica del discurso ni la orientación hacia el pasado, sino su fuerte connotación 'nostálgica', es decir, la determinación de la preferencia en un sentido psicológico tan exacto: en realidad, mi reacción ante la ausencia de X también podría ser positiva o neutra, y no hay razón para que mi preferencia se exprese únicamente como decepción. Como veremos al final de la sección sobre la nada y la negación, la decepción se define en un sentido más general como un "sentimiento de ausencia", que acompaña al hombre en el actuar y en el hacer.

b) ¿Y qué ocurre cuando suprimo el objeto interior, cuando suprimo un estado de conciencia? Lo que pasa es muy parecido a lo que ya vimos. En lugar de tener una sustitución de objetos, tenemos aquí una sustitución de "estados" internos, los cuales, para mí, que me observo imaginándome "desde fuera", aparecen sucesivamente: observo así que ya no estoy en ese estado X en el que recuerdo

[12] "L'idée d'abolition ou de néant partiel se forme donc ici au cours de la substitution d'une chose à une autre, dès que cette substitution *est pensée par un esprit qui préférerait maintenir l'ancienne chose à la place de la nouvelle ou qui conçoit tout au moins cette préférence comme possible*" (cursiva mía).

haber estado antes (o en el que también imagino que podría o podría haber estado), sino que estoy en un estado Y en el que X no se produce. Permanezco, pues, aferrado al estado X, pero advierto Y, y esto produce en mí deseo y pesar (*désir*, *regret*) de X, estados de conciencia que no experimentaría si no fuera el animal que soy (inteligente, capaz de memoria y expectativa). Bergson concluye que, de nuevo, una imagen plena ha sustituido a otra plena (*ici encore le plein succède toujours au plein*), por lo que no hay vacío, sino un moverse entre imágenes positivamente determinadas, con las reacciones emocionales resultantes, muy específicas: decepción, pesar (*regret*), deseo. Al igual que para "a", por tanto, también para "b"

> la représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs ; l'idée, distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret.[13]

La conclusión del argumento reitera lo absurdo de la idea de una nada absoluta obtenida por derivación de una suma de 'nadas' parciales, pero esta vez explica mejor la razón de ello a partir de la "ley de generación" de la idea de la nada. Esta 'ley' parece consistir en lo siguiente: que suprimir algo es sustituirlo por otra cosa (vertiente objetiva: sustitución), del mismo modo que pensar en su ausencia es representarse otra cosa presente (vertiente subjetiva: decepción y pesar). Pensar la nada en general mediante la suma de una serie de 'nadas' parciales se vuelve así tan absurdo como concebir la cuadratura del círculo, porque no nos damos cuenta de que, al igual que aumentando indefinidamente las rectas no obtendremos más que la ilusión de una línea curva, mientras que en realidad seguimos teniendo líneas rectas de las que no se genera ningún círculo, así al eliminar indefinidamente los objetos parciales individuales no obtendremos más que la ilusión de una ausencia total, mientras que seguimos teniendo otras tantas "presencias" parciales de las que no puede derivarse ninguna idea absoluta de la

[13] "La representación del vacío es siempre una representación plena, que se resuelve al analizarla en dos elementos positivos: la idea, distinta o confusa, de una sustitución, y el sentimiento, experimentado o imaginado, de un deseo o pesar (*regret*)."

nada. En este sentido, pues, la nada absoluta se revela una idea que se destruye a sí misma, una pseudo-idea, una simple palabra (*une idée destructive d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot*).

Esta primera parte del análisis plantea en realidad varios problemas. El que más nos interesa ya ha sido señalado. También podemos aceptar la reducción psicológica, que, en efecto, es perfectamente coherente con la filosofía bergsoniana, pero la estructura psicológica de la preferencia, en este caso, parece demasiado connotada en el sentido de un estado específico de conciencia. La nada acaba siendo nada más que *nostalgia*, es decir, la experiencia psicológica de un sujeto decepcionado por la ausencia de un cierto objeto o estado mental. Se trata sin duda de un tema de gran importancia, –y es ciertamente central para el análisis de la cultura: cosmovisiones, mentalidades religiosas e ideologías– pero ¿cómo es posible definir en un sentido tan determinado la reacción psicológica del individuo ante la ausencia de cualquier objeto interno o externo? ¿Cómo es posible hacer que la percepción y el concepto de la "nada" dependan siempre y en todo momento de una reacción subjetiva tan exactamente determinada? En realidad, como veremos, la nostalgia no se entiende aquí como una reacción psicológica específica, sino que es parte constitutiva de un *sentimiento general* más complejo que define la propia acción humana. Es, pues, una especie de «tonalidad fundamental» (*Grundbestimmung*) del actuar y del hacer, y Bergson no la entiende en un sentido estrictamente psicológico.

De todos modos, Bergson no parece satisfecho. Sus críticos podrían quejarse de la mezcla de análisis conceptual y análisis psicológico, podrían pedir una refutación de la idea de la nada que se queda en el nivel del puro análisis conceptual. En definitiva, siente la necesidad de liberarse de la psicología y ofrece a continuación dos argumentos muy interesantes (el último en particular, en mi opinión).

Crítica de la nada como no-existencia (EC, p. 167-69)[14]

"Mais l'illusion est tenace...". Es necesario abandonar el plano de la psicología y criticar la nada de una manera más intelectualista (es decir, a la manera de

[14] Ver PM, p. 219-20 (presentado como "segundo argumento").

los filósofos racionalistas). Es necesario librar esa idea de todo posible residuo fenoménico, de imagen e imaginación, "apelar al intelecto puro". Por tanto, la nada ya no debe concebirse como "desaparición" o "abolición", que siguen implicando un sujeto que suprime y un objeto suprimido, es decir, una relación entre fenómenos, fenómenos inscritos en un mundo de relaciones. Más bien, sólo se pensará en la nada como objeto inexistente (*objet inexistant*), como la inexistencia de un cierto A. Bastará entonces con tomar un objeto existente A, abstraerlo de la "solidaridad" que lo conecta a todo lo demás en el espacio y en el tiempo, y, como por decreto, por un trazo de pluma (*par un trait de plume intellectuel*), declararlo inexistente, como si anuláramos una cláusula. A era: ahora A ya no es.

La siguiente refutación se basa en la imposibilidad de tal abstracción. Es imposible abstraer completamente A de la realidad a la que pertenece, por lo que incluso su inexistencia se convierte en un problema. No puedo pensar un objeto sin atribuirle existencia.[15] Tanto si pienso que A existe como si pienso que no existe, la existencia es un atributo que de todos modos lo acompaña y define inevitablemente. *A fortiori*, dice Bergson, esto sucede si lo pienso como no existente, porque en este caso tengo que añadir una segunda cualificación. Mientras que para "A es" sólo pienso en dos cosas, a saber, A y su existencia, para "A no es" debo pensar en tres: (1) el objeto A, (2) su existencia y (3) la negación de su existencia, o mejor dicho, su exclusión de la realidad presente.

> Penser l'objet A inexistant, c'est penser l'objet d'abord, et par conséquent le penser existant ; c'est ensuite penser qu'une autre réalité, avec laquelle il est incompatible, le supplante. *Seulement, il est inutile que nous nous représentions explicitement cette dernière réalité ; nous n'avons pas à nous occuper de ce qu'elle est*; il nous suffit de savoir qu'elle chasse l'objet A…[16]

[15] Aquí se nos recuerda a Kant y su crítica al argumento ontológico sobre la existencia de dios.

[16] "Pensar que el objeto A no existe, por tanto, sólo puede consistir en añadir algo a A y a su existencia: en efecto, le añadimos el pensamiento de que una cierta realidad, con la que es incompatible, lo suplanta. *Sólo es inútil que nos representemos explícitamente esta última*

La realidad que lo expulsa, es decir, la causa de esta *expulsión*, están implícitamente presentes: la abstracción bloquea su determinación, pero no puede eliminarlas completamente del fondo. A es un puro posible, pero su existencia en el pensamiento sigue implicando la de la realidad que lo excluye, la causa de su expulsión. La conclusión es que, por paradójico que parezca, la proposición "A no es" contiene *más* y no *menos* que la proposición "A es".[17] Esto es así porque declarar que A es irreal ya es plantear, además de la existencia de A, la existencia de lo real que niega A,[18] aunque manteniéndolo en un segundo plano, indeterminado, es decir, bloqueando cualquier definición más específica del mismo.

¿Qué ha cambiado respecto a lo propuesto en la refutación 2a? La idea más importante, la de la sustitución, se ha mantenido. Lo que falta es el componente subjetivo: ya no interviene con sus recuerdos, deseos y pesares (forma parte de la «causa» que queda en segundo plano). La sustitución, sin embargo, ha cambiado de carácter: mientras que antes era la sustitución de dos objetos distintos, de X por Y, ahora es el mismo objeto presentándose de dos formas distintas, como existente y como no existente: A es sustituido por sí mismo *más* su exclusión de una realidad dada (A+). Por tanto, hay menos determinaciones en A que en A+. A (existente) se define por ser existente (pensable), mientras que A+ (inexistente) se define por ser existente (en cuanto pensable) *con la adición de que* ya no está en una realidad dada.

Una vez más, debemos pasar por alto las posibles complicaciones y dificultades. Pasemos entonces a la cuarta refutación de la nada, que es también la que más nos interesa.

realidad; no necesitamos preocuparnos de lo que es; nos basta con saber que expulsa al objeto A" (la cursiva es mía).

[17] "…il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'un objet conçu comme « n'existant pas » que dans l'idée de ce même objet conçu comme « existant »…"

[18] "L'acte par lequel on déclare un objet irréel pose donc l'existence du réel en général…"

Crítica de la nada como negación (juicio negativo) (EC, p. 169-71)[19]

Siempre en busca de una posición que haga la cuestión lo más abstracta posible (para luego mostrar que tal posición es ilusoria), la cuarta refutación se vuelve ahora hacia la negación, busca comprender qué es la negación, y lo hace con una mirada fenomenológica que deja de lado tanto los psicologismos como los formalismos, apuntando directamente a lo esencial. Tomemos pues una proposición, "la mesa es blanca" (Bergson habla en realidad de "juicios", no de proposiciones), y "añadámosle" la negación: "la mesa no es blanca". ¿Qué es lo que ocurre?

Aparentemente somos libres de dirigir nuestra atención hacia donde queramos, de tomar cualquier proposición, aparentemente somos libres de negarla así, por simple decreto, anteponiéndole un "no", y aparentemente este acto es perfectamente simétrico al de la afirmación, y perfectamente natural (se basta a sí misma, "se suffit à elle-même"). Sin embargo, esto, es decir, representar "la négation comme exactement symétrique de l'affirmation", es la fuente de todas las dificultades y errores ("toutes les difficultés et toutes les erreurs"). El texto señala así que es con la cuarta refutación cuando llegamos primero a la raíz del problema.

La simetría entre afirmación y negación significa aquí, más precisamente, la atribución a la negación de la misma potencia creadora que la afirmación (*la puissance de créer des idées*). Así como la idea de todo (*Tout*) surgiría de una serie indefinida de afirmaciones, la idea de nada (*Rien*) surgiría de una serie indefinida de negaciones. He aquí la fuente del error, pues en realidad *ambos son actos creadores del espíritu*, pero mientras que el primero es completo, puro y conduce a la creación de una idea, el segundo es incompleto, "impuro" y no produce el mismo efecto. Afirmación y negación, es decir, son ambos actos positivos, el primero es completo, el segundo es completo a medias: es "la mitad de un acto intelectual, cuya otra mitad está implícita o más bien aplazada a un futuro indeterminado" (*la moitié d'un acte intellectuel dont on sous-entend ou plutôt dont on remet à un avenir indéterminé l'autre moitié*).

[19] Ver PM, p. 220-21 (presentado como "tercer argumento").

La negación recupera así su dimensión afirmativa, temporal y 'disposicional' (el término es mío, no de Bergson). En efecto, la negación es otro modo de afirmar algo, y este modo alternativo, por oposición al de un acto intelectual completo, implica posponer la expresión completa de la afirmación a un futuro indeterminado. El atributo 'disposicional' indica que tal acto no es un acto puro, sino que implica el ingreso de un elemento ajeno al intelecto (élément extra-intellectuel) que impide la afirmación completa de la idea.

La negación es ante todo una "actitud asumida por el espíritu frente a una posible afirmación" (*attitude prise par l'esprit vis-à-vis d'une affirmation éventuelle*). Con respecto a la afirmación, falta en ella la intención denotativa, descriptiva: la negación es preventiva, admonitoria, indirecta. Tiene más bien un valor 'estratégico' (otro término mío, no de Bergson). Es una afirmación de "segundo grado".[20] En segundo lugar, y éste es más explícitamente el elemento ajeno al intelecto, el componente estratégico remite a la causa psicológica de la negación, es decir, a la presencia de la motivación (*mobile*),[21] y con ello, en tercer lugar, a su "esencia social y pedagógica". La negación se dirige a alguien, no a algo ("La négation vise quelqu'un, et non pas seulement, comme la pure opération intellectuelle, quelque chose"). Se refiere, diríamos hoy, al contexto pragmático en el que se produce el discurso, implica las dimensiones de las relaciones interpersonales, la interacción social, la política.[22] En ella está, *in nuce*, la construcción y la existencia de una sociedad. Este último es también un aspecto constantemente mencionado por JM en su libro.

[20] "Ainsi, tandis que l'affirmation porte directement sur la chose, la négation ne vise la chose qu'indirectement, à travers une affirmation interposée. Une proposition affirmative traduit un jugement porté sur un objet; une proposition négative traduit un jugement porté sur un jugement."

[21] "La négation n'est pas le fait d'un pur esprit, je veux dire d'un esprit détaché de tout mobile, placé en face des objets et ne voulant avoir affaire qu'à eux."

[22] "Dès qu'on nie, on fait la leçon aux autres ou on se la fait à soi-même. On prend à partie un interlocuteur, réel ou possible, qui se trompe et qu'on met sur ses gardes. (…) il y a, en face de l'objet, une personne parlant à une personne, la combattant et l'aidant tout à la fois ; il y a un commencement de société."

Volviendo a su aspecto temporal, sin embargo, en él prevalece la indeterminación, como hemos visto. El juicio no está completo, debe completarse, y ahora sólo se da un indicio de él, que tiene una función expresiva, parenética, admonitoria (*lato sensu* estratégica). Incluso cuando prevalece la motivación descriptiva, informativa o epistémica, el carácter estratégico de la negación permanece, según Bergson. Es como si el sujeto dijera: no sé muy bien cómo están las cosas sobre este X que actualmente niego, pero te lo advierto, o no creo que deba interesarte, o me interesa más otra cosa, o...

Estas son, pues, las dos características fundamentales de la negación bergsoniana: la disposicionalidad y la temporalidad. Para Bergson, la negación tiene indudablemente una cualidad afirmativa, pero no equivale exactamente a una afirmación, por dos razones: (1) mientras que la afirmación es "potencia" que produce una idea, la negación no tiene tal capacidad; (2) y no tiene tal capacidad porque, mientras que la afirmación es un juicio dirigido a las cosas, la negación es un juicio dirigido a una afirmación (a otro juicio). He aquí, pues, para el filosofo francés, lo que sucede cuando negamos una determinada proposición. Pero, evidentemente, hay perplejidades a este respecto.

No está claro, por ejemplo, por qué el enunciado sólo debe considerarse con respecto al objeto al que se refiere y no, por ejemplo, también con respecto a otras proposiciones ("lo que dijo Mario es muy interesante"). A no ser que el término "objeto" también incluya entre sus posibles referentes proposiciones (lo que dijo Mario). Pero precisamente esto no está claro. Pues no hay ninguna razón para suponer que la sola negación pueda ser un juicio sobre otros juicios. Además, el análisis bergsoniano asocia lo que llama juicios afirmativos con un valor informativo, descriptivo, estrictamente denotativo, que la afirmación no tiene necesariamente. Y éste es otro problema. Porque si digo "el amor triunfa sobre la muerte" o "el día del juicio está cerca" no me estoy refiriendo necesariamente a una cosa e informando a alguien de algún hecho, sino que mi afirmación puede tener precisamente ese carácter 'estratégico' que Bergson atribuye a la negación. Por tanto, no veo ninguna razón plausible para atribuir de manera exclusiva "disposicionalidad" y "temporalidad" a la sola negación.

Para Bergson, sin embargo, es por medio de la negación –y aparentemente sólo por medio de ella– que, cualquiera que sea nuestra motivación, indicamos

a nuestro interlocutor "que se trata de sustituir un juicio afirmativo por otro juicio afirmativo, sin que se especifique la naturaleza de este segundo juicio".[23] Analiza dos tipos de juicios, el atributivo ("la mesa es blanca") y el existencial ("A no existe"), y llega a las mismas conclusiones para ambos. En el caso de la negación de los juicios existenciales, retoma esencialmente los términos de su tercer argumento (cf. supra, punto 3) y muestra a continuación que también se caracteriza igualmente por la disposicionalidad y la temporalidad. Los juicios existenciales negativos tienen esta característica, la de constatar un contraste entre una realidad posible (pensable) y la realidad actual, constatable, por tanto entre tipos de existencia, posible y real, y la de negar que un cierto posible pueda ser real. Esta negación se dirige a alguien (disposicionalidad) y es una afirmación a medias (temporalidad).

La oposición que todo el discurso sobre la negación hace explícita es, pues, entre estas dos series de inferencias: por un lado, la afirmación, la referencia a las cosas y la comunicación científica, el "pensar"; por otro, y frente a la serie anterior, la negación, la referencia a las personas y el uso estratégico del lenguaje, el "actuar". Bergson escribe:

> Supprimez toute intention de ce genre ['estratégicas'], rendez à la connaissance son caractère exclusivement scientifique ou philosophique, supposez, en d'autres termes, que la réalité vienne s'inscrire d'elle-même sur un esprit qui ne se soucie que des choses et ne s'intéresse pas aux personnes: on affirmera que telle ou telle chose est, on n'affirmera jamais qu'une chose n'est pas.[24]

[23] "Un jugement négatif est donc bien un jugement indiquant qu'il y a lieu de substituer à un jugement affirmatif un autre jugement affirmatif, la nature de ce second jugement n'étant d'ailleurs pas spécifiée."

[24] "Suprimid todas esas intenciones [estratégicas], restituid al conocimiento su carácter exclusivamente científico o filosófico, suponed, en otras palabras, que la realidad viene a inscribirse en un espíritu que sólo se ocupa de las cosas y no se interesa por las personas: se afirmará que tal o cual cosa es, nunca se afirmará que una cosa no es."

El "sentimiento de ausencia" y su estructura (EC, p. 171-75)[25]

La última parte de la argumentación de Bergson reintroduce también aquella determinación del elemento motivacional, como añoranza del pasado, como pesar, que había sido presentada en la segunda refutación de la nada (supra, punto 2). La nada fue negada como imagen, idea, inexistencia y juicio negativo. Ahora vuelve a presentarse como el producto de un ser inteligente, social, capaz no sólo de recordar y desear, sino también dotado de lenguaje y capaz de establecer una distancia consigo mismo (*toute faculté de se dédoubler et de se juger lui-même*), de disociar y distinguir. Para una inteligencia carente de estas características, es decir, "pasiva", aturdida, no tendría sentido negar. Tendría que despertar de su letargo y formular "la decepción de una expectativa real o posible" (*il faudra qu'elle se réveille de sa torpeur, qu'elle formule la déception d'une attente réelle ou possible*), corregir errores y pretender enseñar algo a los demás (esencia social y pedagógica).

Pero, ¿en qué consiste esta decepción? Es el vínculo con el pasado, el deseo del pasado, que ahora hay que aclarar. Anteriormente, esta determinación había parecido demasiado específica, si debía entenderse en un sentido estrictamente psicológico. ¿Cómo pensar que la negación y la representación de la nada derivan de un estado psicológico tan específico?

La aclaración empieza con el distinguir tres momentos: el contraste, la abolición y la negación. Un ser inteligente que no viva meramente apegado a la experiencia sensible experimentaría este deseo, que en él surge de la representación de un *contraste* entre lo que es y lo que ha sido, es decir, entre una realidad actual, presente, y otra posible, pasada (recordada-imaginada). Sin embargo, para representar lo que ha sido como algo que ha desaparecido, que ya no está ahí, como nada, tendría que dar la espalda al presente (*tourner le dos au présent*). Es esta la idea de la *abolición*, por la que uno echa de menos el pasado o, en todo caso, se detiene en él (*qu'on regrette le passé... qu'on a quelque raison de s'y attarder*). La abolición va acompañada de decepción. Por último, la *negación* generaliza la abolición: consiste en una amplificación del contraste, no sólo con el pasado, sino con todo el campo de lo posible. De ahí que la negación vaya

[25] Ver PM, p. 221-23 (JM lo presenta como parte del "tercer argumento").

acompañada de un sentimiento más general que la decepción, sentimiento que Bergson describe como un "querer corregir o prevenir un error... ajeno" (*corriger ou prévenir une erreur, qu'on suppose plutôt être l'erreur d'autrui*) y, por tanto, como una reacción de carácter pedagógico y social.

La negación, por lo tanto, se caracteriza ahora por un "deseo" mucho más amplio y general que la decepción: es un dar la espalda al presente en nombre no sólo del pasado, sino del pasado y de todo lo posible, de lo que ha sido y de lo que podría haber sido. La negación, aunque no encuentre su objeto, aquello a lo que se refiere, lleva consigo esta carga de afirmación, aunque de forma latente e indeterminada. Hay una pulsión de afirmación[26] en la nada bergsoniana y con ella una fuerte componente de inquietud,[27] pero también una pulsión a la contestación, al rechazo, a la rebelión y, finalmente, a la transformación. La negación surge de un dar la espalda a la realidad actual, recordando lo que ha sido o imaginando lo que es posible, poniendo en marcha todo lo que la "insatisfacción" (o "sentimiento de ausencia")[28] puede poner en marcha.

Los tres momentos en los que se articula el "sentimiento de ausencia", que se encuentra en la base de la acción humana, son los siguientes:

1. contraste	del presente con el pasado	imaginación-recuerdo
2. abolición	dar la espalda al presente, ver sólo el pasado	decepción, pesar (*regret*)
3. negación	del presente con todo lo posible	querer corregir a los demás, enseñar a los demás

[26] "…la négation d'une chose implique l'affirmation latente de son remplacement… …la forme négative de la négation bénéficie de l'affirmation qui est au fond d'elle…"

[27] "…cette idée de Rien, nous trouvons qu'elle est, au fond, l'idée de Tout, avec, en plus, un mouvement de l'esprit qui saute indéfiniment d'une chose à une autre, refuse de se tenir en place, et concentre toute son attention sur ce refus en ne déterminant jamais sa position actuelle que par rapport à celle qu'il vient de quitter."

[28] "…toute action humaine a son point de départ dans une dissatisfaction et, par là même, dans un sentiment d'absence. On n'agirait pas si l'on ne se proposait un but, et l'on ne recherche une chose que parce qu'on en ressent la privation."

Es una inquietud que obedece a las necesidades de la acción, a su ley inmanente podríamos decir: la nada y su representación es funcional a las necesidades prácticas del *homo faber*, a sus necesidades vitales. El hombre que actúa no puede dejar de representarse la acción como algo que va de "nada" a "algo", de lo "vacío" a lo "lleno", y este hábito de acción no puede dejar de influir en el pensamiento especulativo, en la representación científica y filosófica del problema, generando así la ilusión que nada y vacío sean algo real. Pero la realidad es que los conceptos de vacío y nada no denotan la ausencia de cosas, sino la "ausencia de utilidad", y el trabajo humano consiste precisamente en "crear utilidad", "llenar vacíos", bajo el aguijón del deseo, *désir*, y del pesar, *regret* (del que acabamos de ver el sentido más general y a la vez más específico que le da Bergson).

El "sentimiento de ausencia" acompaña constantemente a la acción humana, que luego la reinterpreta conceptual y especulativamente como "nada", una nada de la que deriva el ser, un "vacío" que hay que llenar. De este hábito práctico se deriva, pues, la inferencia de la nada y del vacío también en la especulación intelectual. Estos no serían más que (1) reflejos del 'sentimiento de ausencia' (insatisfacción) y (2) representaciones funcionales del hacer y del actuar que trascienden el ámbito práctico e influyen en el especulativo. Pero es precisamente esta perspectiva "distorsionada", deformada por el hábito (*habitus*) de la acción y las "lentes" que esta nos hace llevar, la que hay que superar para ver la realidad de un modo más conforme con lo que realmente es, es decir, con la "duración". Por tanto, es necesario acostumbrarse a "ver el Ser directamente", sin "desvíos" por el pensamiento práctico: hay que "ver para ver, no ver para actuar".[29] Es decir, hay que acostumbrarse (frente al hábito inducido por la praxis) a ver la realidad sin el "fantasma" de la nada. Y es precisamente en este punto en el que insiste JM en su análisis de la nada en Bergson.

[29] "Mais il faut s'habituer à penser l'Être directement, sans faire un détour, sans s'adresser d'abord au fantôme de néant qui s'interpose entre lui et nous. Il faut tâcher ici de voir pour voir, et non plus de voir pour agir."

La crítica bergsoniana de la nada según Jorge Manzano

No sé hasta qué punto el análisis bergsoniano que acabamos de presentar pueda dar cuenta de los diversos casos posibles de negación, es decir, si pueda ser una teoría de la negación en el sentido en que normalmente se espera que lo sea la palabra 'teoría'. Lo dudo, por la sencilla razón de que no es eso lo que se propone Bergson. Para él, una teoría científica es la expresión de un pensamiento demasiado condicionado por la acción misma y sus propios fines inmanentes como para poder comprender los problemas desde una perspectiva genuinamente especulativa.

Según mi perspectiva, la reflexión de Bergson es de gran interés para el estudio de ciertos fenómenos, aparentemente de naturaleza psicológica, que sin embargo desde mi punto de vista tienen un interés estrictamente narrativo, es decir, se refieren a textos y a la construcción de textos. Me refiero a las diversas declaraciones de "inefabilidad", "ignorancia", "humildad" o "modestia epistémica", y también me refiero al análisis de varias formas de "conocimiento implícito".[30] No puedo insistir en la utilidad de la perspectiva bergsoniana en el análisis de estos aspectos, algunos de los cuales también son mencionados en parte de la literatura crítica comentada por JM en el capítulo duodécimo.[31] Precisamente, la cuestión es ahora ¿qué ve JM en esta crítica bergsoniana de la nada? ¿Por qué le interesa?

En primer lugar, hay una comparación con una parte de la literatura filosófica anterior. Se mencionan a Parménides, Platón, Malebranche, Kierkegaard,

[30] Decir que algo es inefable, incognoscible, que la mente humana no puede decirlo ni concebirlo (e.g., las diversas teologías negativas o apofáticas), o hacer profesión de ignorancia y modestia con respecto al conocimiento (e.g., la ignorancia socrática) o a las propias capacidades (e.g. *Unsagbarkeitstopoi*), todo ello es, en efecto, un modo de "negación" que puede en efecto tener fuerte valor estratégico (siendo, por ejemplo, una poderosa 'afirmación' de la alteridad de Dios o del primer principio, o fundamentando la crítica del conocimiento ajeno como ἀμαθία, falso conocimiento y autoengaño, etc.).

[31] Me refiero en particular al nexo entre nada (o negación) y mística, sobre el cual insiste, por ejemplo, Jean Guitton (PM, p. 256-60).

Heidegger y Sartre (PM, p. 203-11).[32] Aparte de Parménides, al que apenas se menciona, y cuya posición habría que profundizar, la posición de Bergson se presenta como algo análogo a lo que propone Platón en el *Sofista*. Evidentemente, hay que tener en cuenta la distancia de Bergson respecto a la estructura conceptual de la metafísica antigua, que él concebía según la categoría de pensamiento "cinematográfico", pero el punto de contacto se observa en el hecho de que ambos, Platón y Bergson, no tienen o en todo caso excluyen la noción de una nada absoluta, sino que conciben el no-ser según categorías –respectivamente: la de alteridad y la de ausencia– que relativizan sustancialmente su alcance. Como *alteridad*, la nada no es más que otro modo de ser (*ser diferente de* algo), mientras que como ausencia se refiere a un *desplazamiento* del ser (*ser en lugar de* algo).[33] El no-ser en sentido absoluto, por otra parte, es visto como una noción esencialmente contradictoria y absurda (impensable, inconcebible, como en Teet. 189a y Sof. 238e), *por tanto*, como no poder ser. (De hecho, tal inferencia –de la naturaleza contradictoria del no-ser a su ser nada en absoluto– sólo es posible o incluso necesaria si se acepta cierta identidad de ser y pensamiento).[34]

El otro aspecto interesante que destaca JM es la comparación con las entonces llamadas filosofías "existencialistas". Destaca con acierto la gran diferencia entre la concepción de la nada de estos últimos y la filosofía de Bergson. La nada de Kierkegaard se relacionaba con el destino del hombre y la caída en el pecado, la de Heidegger con la angustia y el ser arrojado (*Geworfenheit*), la de Sartre con la libertad. Al mismo tiempo, sin embargo, JM destaca los aspectos de la filosofía de Bergson más afines al "existencialismo" e ilumina las zonas de me-

[32] Para una historia más completa de la idea de la nada, y un análisis más exhaustivo de varios de estos mismos autores, ver Givone 1995 (donde sin embargo no aparece Bergson).

[33] O, come dice JM, "presencia de lo otro", p. 204.

[34] Tal parece ser la identidad o al menos la co-implicación que Parménides establece entre εἶναι y νοεῖν. De hecho, probablemente habría que atribuir aquí un sentido más específico al término νόος y al verbo νοεῖν, que no parece ser un simple "pensar", sin cualificación, sino la intuición de una realidad esencial (cf. Guthrie 1965: 17-20), es decir, pensar la realidad según lo que es, tal como es, y no de cualquier modo o sentido posible. Señalo que la vía del no-ser, en el texto de Parménides, no resulta inexistente, sino infranqueable, inconcebible.

nor contraste entre ambas perspectivas, como la idea de la nada como "velo del ser" (*Schleier des Seins*), en Heidegger, los "aires bergsonianos" que se encuentran en varios pasajes sartreanos y la noción de "ser limitado". En su opinión, existe sin duda un contraste entre el optimismo bergsoniano y el pesimismo existencialista, entre el énfasis bergsoniano en las "realidades desbordantes" (*esprit*, intuición, memoria pura, etc.) y la "experiencia del límite" de las filosofías existencialistas, pero también en Bergson se encuentran, por un lado, elementos importantes de una filosofía de la finitud, por otro, acentuaciones dramáticas, en cuanto a "titubeos y fracasos del élan, aun retrocesos; la conciencia se adormece, se apaga" (PM, p. 211).

Sobre estas inflexiones dramáticas insiste también una parte de los intérpretes bergsonianos recordados por JM en el capítulo duodécimo, en particular Jeanne Delhomme, que en aquellos años había llamado la atención sobre la importancia del no-ser y de la negatividad en la filosofía de Bergson (PM, p. 254-56). Y es precisamente a propósito de estas mismas inflexiones negativas del discurso que sería posible, tal vez incluso necesario, recordar brevemente que la crítica de Bergson a la idea de la nada, en opinión de algunos filósofos, como Emanuele Severino (1996),[35] no fue suficientemente radical, al haberse mantenido esencialmente en el marco de una filosofía del devenir que no sería capaz de prescindir del pensamiento de la nada (tiempo como invención y aniquilación). Las palabras de Severino merecen ser referidas por entero (la traducción es mía):

> En la creación, en la que consiste la realidad, el tiempo siempre trae consigo «la nada imprevisible», «y es esta nada la que requiere tiempo». El tiempo es «invención» y la pretensión de predecir los estados sucesivos del mundo es un absurdo, aunque nos convierta en «dueños de los acontecimientos». Además, la duración no es sólo la creación de una nada imprevisible, sino también una «aniquilación» continua de lo que no es apto para permanecer en la duración. Todo esto significa que, si Bergson cree situarse fuera del sentido griego del devenir, en realidad sólo se sitúa fuera de algunos aspectos concretos del mismo, y en cambio conserva su esencia: el devenir, entendido como creación de la nada

[35] Cap. XII: "Il contrasto tra divenire ed esigenza pratica: Bergson".

imprevisible y como aniquilación. (Y la polémica de Bergson contra la idea de la nada absoluta no significa que para él el devenir no sea aniquilación).

En cuanto a la noción de la "primera mirada", es necesario dar un paso atrás. En el primer capítulo, JM presenta y adopta algunas indicaciones hermenéuticas de Bergson, como la idea de que el pensamiento de un autor, de un filósofo, se caracteriza por una tesis o un número indefinido de tesis. Tal núcleo correspondería a una experiencia vital idiosincrásica (individual, p. 37), inefable, una intuición original inalcanzable para el propio individuo, cuya presencia sólo puede realizarse a través de las imágenes mediatrices o intermediarias que fluyen de él y de cuyo contacto surge la reflexión más consciente, explícita y abstracta de un filósofo.[36] La labor del intérprete consiste en captar al menos la parte accesible de este sustrato, es decir, la(s) imagen(es) intermediaria(s), e intentar por este medio dar un sentido más profundo a las reflexiones, argumentos, análisis que produce un determinado filósofo (p. 33-4). JM propone un esquema aún más complejo, en cinco niveles, que merece recordar:

A) intuición original (perdida),[37]
B) imagen mediatriz (o intermediaria),
C) pensamiento interior,
D) metáforas e imágenes,
E) doctrina explícita.

Esto se presenta como la principal indicación metodológica de Bergson (proceder en busca al menos de la imagen mediatriz) y es la misma que JM quiere seguir para comprender al filósofo francés.

[36] Las que JM recuerda con más frecuencia son el recipiente a presión, el brazo levantado y el espectro de colores, pero también las gavillas, Narciso y otras. Dice finalmente que no hay una privilegiada, que son muchas, "innumerables" (p. 38, 286).

[37] Esta intuición primera es la que en cualquier caso motiva esta *recherche du temps perdu*, tiempo que en realidad para Bergson nunca está realmente "perdido", sino es inalcanzable, enterrado en algún momento del sustrato vivo y continuo de la memoria.

JM utiliza la expresión "mirada comprensiva", o "totalitaria", no sólo para designar la hermenéutica bergsoniana, sino también el aspecto central del pensamiento de Bergson, su manera de observar las cosas, y la contrapone a otro tipo de mirada, analítica, que denomina "precisiva".[38] El intelecto comprende a su manera, es decir, dividiendo con precisión sus objetos en partes, eliminando todo lo superfluo e identificando después relaciones discretas entre las partes (síntesis). Así proceden tanto el sentido común como la ciencia. Ésta es su función y también su utilidad para la vida, como ya sabemos. Pero precisamente así aparecen lagunas, saltos, interrupciones, y la ilusión de la nada se abre paso también en el *esprit*,[39] generando una deformación del entendimiento que se instala así en el nivel especulativo.

La mirada comprensiva, en cambio, es la mirada del espíritu. Es más bien una intuición que, sin carecer de "exactitud" y "análisis" (p. 25),[40] capta el todo,

[38] El término deriva del latín –*praecido*, compuesto de *prae* + *caedere* (cortar)– del que derivan preciso, precisión, "precisive" (in inglese), etc. Con el término JM caracteriza la acción analítica de la inteligencia, la de "separar" y "cortar". JM lo utiliza con el mismo significado (opuesto a "comprensivo" o "totalitario") que le otorga el escriturista y profesor jesuita José María Bover en su *Teología de San Pablo* (cit. en PM, p. 136).

[39] En el capítulo segundo, la nada es considerada como una consecuencia emergente de la mirada analítica, en particular la de las ciencias. Éstas reducen el tiempo al espacio, el movimiento mismo a un intervalo entre puntos, la realidad a unidades discretas y abstractas, que acaban introduciendo en el discurso vacíos y discontinuidades (una de las manifestaciones de la nada precisamente) que la intuición original desconoce. Como se argumenta en la EC, esta concepción puntiforme y relacional no sólo es la raíz de la mirada y del determinismo científico, sino también de la visión de la realidad que las ciencias comparten con el sentido común.

[40] La intuición bergsoniana, como nos recuerda Gilles Deleuze (1966: 11 ss, *deuxième regle*), es a su vez un método de división, algo parecido al método diairético y al análisis trascendental, que pretende encontrar las verdaderas articulaciones de lo real, las diferencias de la naturaleza. Prueba de ello son los numerosos "dualismos" que caracterizan la filosofía bergsoniana: duración y espacio, cualidad y cantidad, continuo y discontinuo, materia y memoria, recuerdo y percepción, etc.

reunificando las partes, reconduciendo la síntesis a la totalidad profunda que caracteriza la mirada sobre la realidad. En el caso de Bergson, dice JM, se trata precisamente de captar la realidad, incluida la realidad interior, como un todo "lleno", "espeso", en movimiento, sin vacíos, sin interrupciones ni saltos (p. 40), donde los estados se suceden superponiéndose e integrándose. Esta es ya una primera imagen mediatriz con la que JM caracteriza el pensamiento de Bergson, diciendo sin embargo que hay muchas otras (p. 38),[41] que se presentan en los capítulos siguientes. En Bergson, escribe JM, la intuición de la realidad, el contacto originario al que debe conducir, la "primera mirada" (p. 212, p. 288 ss.) tras un laborioso proceso de observación y reflexión, no deja lugar a la idea de nada, que no puede desempeñar ningún papel, ni siquiera si se tratara de una nada *relativa*, que más bien debería llamarse "ser limitado" (p. 42).

A pesar de que el lenguaje de Bergson puede a veces inducir a error, Bergson no critica en absoluto la ciencia, sino que reconoce plenamente la legitimidad de su mirada específica (formalista y precisiva) y reconoce también que tiene una raíz firme en la realidad misma, es decir, que tiene fuertes implicaciones ontológicas[42] y veritativas.[43] El propio JM es muy consciente de estas implicaciones y

[41] Recuérdese *el stream of consciousness* de William James, profundo estimador del espiritualismo bergsoniano. Sobre la relación resulta de gran interés el epistolario entre Bergson y James, recientemente traducido en italiano junto con otros escritos. Ver, Bergson, James 2014.

[42] Deleuze lo resume, como siempre de la manera más eficaz: "L'absolu, dira Bergson, a deux côtés, l'esprit pénétré par la métaphysique, la matière connue par la science. Mais précisément la science n'est pas une connaissance relative, une discipline symbolique qui se recommande seulement par ses réussites ou son efficacité; *la science est de l'ontologie, c'est une des deux moitiés de l'ontologie*. L'Absolu est différence, mais la différence a deux visages, différences de degré et différences de nature" (p. 27, corsivo mio). JM se expresa en términos similares cuando dice que, en la "accion sobre la materia, la inteligencia entra en contacto con la realidad, la vive, toca un absoluto, el absoluto de la materia" (p. 102). Igualmente, comenta Zubiri: "In definitiva, per Bergson, la metafisica e la scienza hanno lo stesso valore, perché entrambe, ciascuna nel suo ambito, toccano l'assoluto del modo di essere del reale."

[43] Sobre la noción de verdad en Bergson, ver Zubiri 1992 (II, ii, 3).

escribe, por ejemplo: "... la inteligencia es la mirada del espíritu hacia la materia... pero el espíritu tiene otras miradas: una mirada para sí mismo y una mirada especulativa sobre la materia... el espíritu desborda la inteligencia, o si se quiere, la inteligencia no agota el espíritu" (p. 75). Y también: "...inteligencia e intuición no son del todo mutuamente enemigas, ni están del todo separadas..." (p. 94). JM subraya con razón esta valoración positiva frente a las tendencias de los críticos de la época a interpretar a Bergson como anti-intelectualista, irracionalista.[44] En definitiva, a lo que se opone Bergson no es a la ciencia, sino a la confusión entre análisis e intuición, entre los conceptos (o metáforas) del intelecto y las cosas mismas que representan. Bergson critica esta confusión entre los símbolos que utilizamos en nuestro análisis y la realidad misma o nuestra intuición de la realidad.[45]

En el capítulo duodécimo, JM identifica la "primera mirada" (la expresión, repito, no es de Bergson) con la mirada comprensiva que acabamos de describir (p. 212). La presenta como "muy distinta" de la intuición. La intuición no se refiere aquí a la intuición primaria, perdida o inefable (cf. supra, nivel A), sino al método intuitivo que JM examina en el capítulo cuarto.[46] JM dice que la primera mirada, la mirada comprensiva, precede a la intuición y consiste en

[44] La valoración esencialmente positiva que Bergson hace de la inteligencia, a pesar de sus limitaciones como tendencia formalista, emerge claramente en el capítulo quinto (PM, p. 99-101, p. 277).

[45] El sentido general de la comparación de Bergson con la Relatividad de Einstein debería probablemente reconsiderarse también en este marco (cf. *Durée et simultanéité*. F. Alcan, 1922). Constato con cierta sorpresa que el libro de JM no hace ninguna mención al respecto. Sobre la cuestión, véase Deleuze 1966: 79-87.

[46] Las determinaciones de la intuición como método de conocimiento que se proponen en el capítulo cuarto son muchas: al final de una larga presentación de cada aspecto (p. 79-87), JM propone la siguiente síntesis: "Algunas de estas características se refieren directamente a la actitud de quien filosofa: son el desinterés, el desprendimiento, la imparcialidad, el esfuerzo. Otras definen el método mismo: empirismo, interioridad, pensar en duración. Otras son el fruto de este método: tocar un absoluto, alta precisión. Y otras en fin se refieren a la intuición misma: contacto y coincidencia, conciencia, simpatía, impulso" (PM, p. 87).

un largo proceso de reflexión y observación (experiencia) que la hace posible. La dificultad consiste en que el sujeto, para ser capaz de ello, debe "invertir" un "modo natural de pensar", es decir, uno que nos lleve a "pensar del mismo modo sea cuando actuamos sea cuando especulamos", "trasladar al pensamiento especulativo [...] procesos de tipo práctico" (p. 213). El tránsito de la nada al ser resultaría de una asimilación con el proceso de fabricación, que lleva algo de la inexistencia a la existencia. Los errores producidos por este "automatismo" son los ya mencionados al principio de nuestro capítulo (que el movimiento deriva de la inmovilidad y que la plenitud deriva del vacío), de los que finalmente surge la ilusión de que el ser deriva de la nada. Se trata de una tendencia del intelecto a producir abstracciones (operación totalmente normal y útil) y luego cosificarlas, es decir, pensarlas y tratarlas como objetos reales. Contra estas tendencias y automatismos hay que educar el pensamiento, el "espíritu", para observar la duración, para experimentar la duración: escribe JM, "salvaguardar aquella realidad llena y móvil –que es la duración– y librarla de aquella ilusión" (p. 215).

Pero, sobre todo, para JM lo que está en juego en la crítica de Bergson a la nada es la noción de Dios. La observación y la experiencia de la duración deben aplicarse ante todo a la entidad suprema, a Dios. Lo que primero debe liberarse de las "ilusiones" o reificaciones del intelecto y restituirse a la dimensión de la duración es Dios, su idea. El intelecto se encuentra a gusto sobre todo ante la materia inorgánica y su "geometrismo latente" (*géométrisme latent*), dice Bergson, por lo que trata o tiende naturalmente a tratar lo viviente como materia inorgánica, y su Dios, si decide hacerse uno, no será más que "un Dieu inefficace qui résumera simplement en lui tout le donné" (EC, p. 120). Para Bergson, se trata en cambio de pensar a Dios de otra manera, otra manera que aún no aparece en la EC, pero que será definida en escritos posteriores, en particular en *Les deux sources de la moral et de la religión* (F. Alcan, 1932; abreviado: *Deux Sources*). Según JM, tal manera de concebir a Dios no es ciertamente desconocida a la tradición teológica grecolatina vivificada por el mensaje judeocristiano, a la tomista en particular. En un pasaje interesante,[47] observamos en particular la continuidad de la *durée* bergsoniana con el pensamiento bíblico y rabínico: "Al

[47] En este punto, JM sigue la investigación de Charles Tresmontant.

criticar la idea de la nada, Bergson coincide con la idea bíblica de que Dios es el ser pleno, que no viene a llenar ninguna 'nada anterior'" (PM, p. 193-94).

A primera vista, en efecto, la forma en que Bergson habla de Dios no es más compatible con la tradición que la de Hegel. En el capítulo tercero, Bergson hace de Dios y de la creación conceptos coherentes con su vitalismo: Dios se convierte en la "acción" creadora, incesante y libre, Dios como vida viviente, Dios como constante *proceso* inacabado de creación, que experimentamos cada vez incluso en nosotros mismos cuando "actuamos libremente".[48] Para facilitar la correcta intuición de estos conceptos, un poco antes había propuesto las dos conocidas imágenes, a menudo recordadas por JM, la del recipiente a presión (el chorro de vapor) y la del brazo levantado y dejado caer. En ambos casos, la idea de vida (el Dios como explosión perpetua o impulso vital) quiere representar la reactivación continua de un proceso libre destinado cada vez a "retroceder", pasando por una materia que reduce y finalmente aniquila su impulso.

Las tradiciones platónica y neoplatónica parecerían ofrecer un antecedente a la noción bergsoniana de Dios como proceso vital.[49] En realidad, Bergson las considera como la máxima expresión de la concepción intelectualista de Dios. El origen metafísico de tal concepción de Dios se analiza en el libro cuarto, en el apartado dedicado al "método cinematográfico" de los antiguos (PM, p. 185-92), del que se destacan dos variantes distintas, la aristotélica y la platónico-alejandrina, "la última palabra de la filosofía griega" (*le dernier mot de la philosophie*

[48] EC, p. 148: "Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit quelle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet, - pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. *Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait* [cursiva mía]; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement."

[49] Y aun más las teorías de los primeros filósofos de la *physis*, que enfatizan la idea de un principio vital y divino inagotable y en perpetuo movimiento.

grecque).[50] En ellas se abre paso la concepción emanatista, que se ve obligada, al situar a Dios en la cumbre, a situar también a la nada (como nada absoluta) en su punto más bajo y opuesto.[51] Así, la crítica de la idea de la nada sólo puede ser una crítica de esta idea de Dios.

No podemos considerar aquí los desarrollos de la noción de Dios de Bergson en las obras posteriores a la EC. Para JM, sin embargo, la cuestión central ya está planteada en la EC, a saber, la de concebir a Dios como "durée", o al menos *también* como "duración" (PM, p. 217-18, 283). Si esta concepción no fuera posible, reitera varias veces JM, la filosofía misma ya no tendría ningún interés (p. 191, 216, 281). Y, sobre todo, según JM, la idea de Dios en la EC se distingue ya de la de proceso vital, aunque sigue teniendo un valor hipotético que perderá por completo en las *Deux Sources*, donde se afirma claramente la trascendencia de Dios y se explica el paso entre Dios, la corriente vital y la materia como un acto de amor (p. 191). Se equivocan, pues, los críticos, sobre todo del lado católico, según los cuales Bergson, en la EC, postulaba a Dios como una entidad finita y parte de la finitud general del universo creado. En el capítulo décimo, después de hablar de las *Deux Sources*, JM afirma que el dios de Bergson es trascendente, que él no lo sitúa como finito y que en ninguna parte de su obra está presente esta intención, contrariamente a la lectura de Jeanne Delhomme (PM, p. 194-96).

No podemos detenernos aquí por más tiempo en la noción bergsoniana de Dios y en la interpretación de JM. La noción de Dios interesa aquí en la medida en que, en ella, según JM, adquiere significación plena y fundamental la crítica de Bergson a la nada. Sólo diremos que esta es la parte central de un acercamiento más amplio que JM pretende llevar a cabo entre el filósofo francés y

[50] Esta parte, como ya hemos dicho, es una especie de epítome de los cursos del Collège de France entre 1902 y 1903.

[51] "Cette conception (…) de Platon à Plotin, nous la formulerions ainsi: La position d'une réalité implique la position simultanée de tous les degrés de réalité intermédiaires entre elle et le pur néant. (…) Comme, d'autre part, le néant paraît se poser lui-même et que, ces deux extrémités étant données, l'intervalle entre elles l'est également, il s'ensuit que tous les degrés descendants de l'être, depuis la perfection divine jusqu'au « rien absolu », se réaliseront, pour ainsi dire, automatiquement dès qu'on aura posé Dieu."

la tradición escolástica (la "gran escolástica", como a veces la llama), llevado a cabo también para rehabilitar la obra del filósofo francés ante una parte de la intelectualidad católica, en particular la neoescolástica, y contra la crítica de quienes, como Charles Lemaitre, Joseph Tonquédec y Jacques Maritain, la habían leído "como si la hubiera escrito un escolástico" (PM, p. 230).[52] De ahí la invitación de JM a leer a Bergson "desde adentro", no "desde afuera" (e.g., p. 118), y su opción metodológica de la mirada comprensiva. No será superfluo recordar che las obras de Bergson fueron puestas en el Índice por papa Pio X por ser demasiado modernistas.[53]

Sin forzar el texto de Bergson, JM subraya pues todas las afinidades posibles entre esa parte de la tradición católica y la filosofía de Bergson, en la convicción de que, aunque las dos no puedan identificarse, tampoco existe "una oposición fundamental" entre ellas (p. 135). Lo hace, por ejemplo, con respecto a la noción escolástica de intelecto, que asocia a la noción bergsoniana de intuición (p. 102, 112); a la inadecuación del concepto ante la realidad individual (*omne individuum ineffabile*, p. 104); a la existencia de gradaciones y órdenes del ser (*scala naturae*), que unen a Dios con su creación (p. 118, 122-23), sin perjuicio de que haya "saltos" (o más bien, discontinuidades) entre dios y las criaturas, el hombre y el animal, la experiencia mística y la humanidad (p. 28, 119, 158, 197, 282); a la distinción entre actos y persona (p. 135); al finalismo (p. 159-63); a la asociación entre Dios y el amor (p. 190); a la noción de "acción [y creación] continua" en Tomás (p. 191-92); a la noción de experiencia en el contexto de una realidad contingente, asimilada al método bergsoniano "de la experiencia integral" (p. 228). Y lo hace, sobre todo, con respecto a la noción de sustancia, que asocia a la noción bergsoniana de movimiento (p. 129 ss.), y a la idea de Dios como acto puro, es decir, actividad y duración (p. 120-22, 224 ss, 231-32), sobre la que nos detendremos a continuación.

[52] Sobre la recepción de la obra de Bergson, sus críticos y sus admiradores en varios contextos europeos, así come los principales temas objeto de discusión, ver Magliaccio (1994: 143-89), donde también se hace una mención, demasiado breve desafortunadamente, de las lecturas en el ámbito neotomista, especialmente la de Maritain.

[53] Magliaccio 1994: 146.

Particularmente difícil parece ser, en el marco de la escolástica, el problema de la reconciliación entre la inmovilidad divina y Dios entendido como vida, como Dios que vive y perdura. JM observa que el problema no ha quedado "insoluto" en la tradición escolástica y que "Bergson, en el fondo, aunque en otro lenguaje, si se quiere sólo insinuado, (...) coincide con esa visión fundamental escolástica" (p. 224). Del mismo modo, en el capítulo octavo, JM había subrayado las implicaciones vitalistas de la noción tomista de sustancia (*substantia*), refiriéndose a la fórmula "omnis substantia propter operationem" (p. 131 ss). Esta acepción de *substantia* constituye, según JM, el auténtico significado del concepto en la escolástica, concepto que, según él, se pierde en la metafísica racionalista posterior, que lo entiende en un sentido más bien formalista, perdiéndose el sentido de duración presente en ese "propter operationem" (la referencia crítica es a Wolff y, por tanto, a Kant, así como a una parte del neotomismo).

El vínculo entre sustancia y vida emerge aún más claramente del *Mininiléxico* (2006). En la entrada "Vida" (p. 167-8), en efecto, JM presenta todo el espectro semántico del que está cargada la ya mencionada fórmula escolástica, haciéndola retroceder, vía Tomás, a Platón y Aristóteles, hasta la antigua noción de ψυχή, y con ella a la idea de una realidad impregnada en todas partes por un "principio vital", a lo largo de una *scala naturae* que va de las tres ψυχαί aristotélicas a las inteligencias angélicas hasta un Dios que se declara él mismo viviente, aunque sea por analogía. Este es el sentido al que, en su "Bergson", JM quiere también reconducir la intuición del movimiento-duración para oponerse a aquellos herederos de la "gran" escolástica que consideran la *substantia* como un mero e inerte "soporte".

Más allá de la definición de Dios y de sus atributos, el problema concierne también a la noción de creación, a las criaturas y a la relación de Dios con ellas, de ahí a la relación con los contingentes. A este respecto, JM dice no ver "una diferencia fundamental en las dos concepciones" (p. 225), aunque poco después añade que hay una diferencia en el concepto de creación, visto como *productio ex nihilo*, en la escolástica, y como "aparición de novedad", en Bergson. Esta diferencia de conceptualización no parece un asunto menor, aunque JM insiste en que ambas son de hecho compatibles, sin indicar, me parece, en qué sentido (sugiere que la locución "ex nihilo" no debe entenderse literalmente, como re-

ferencia a una nada absoluta). Según JM, además, Bergson no tendría ninguna dificultad en reconocer en la relación entre Dios y las criaturas una "relación absoluta de dependencia" (p. 226). Por último, tampoco tendría dificultad en aceptar la existencia de los contingentes (aunque entendidos como "sustituciones", "seres finidos", y no como 'nadas' parciales) y con ellos la idea de una prueba de la existencia de Dios a partir de la experiencia, es decir, a partir de los contingentes y de su limitación. En efecto, las pruebas a posteriori de la existencia de Dios son equiparadas al "método experimental" (o de la experiencia "integral"), tal como lo concibe el filósofo francés.

Pero volvamos a nuestro problema: ¿cómo es posible que la noción de Dios como sustancia-duración pueda llegar a coexistir con los atributos racionalistas tradicionales, incluido el de la inmovilidad? La cuestión, como hemos visto, es fundamental, porque allí donde aparecen esos atributos reaparece también el "fantasma" de la nada. Pues bien, la respuesta que sugiere JM, en línea, diría yo, con toda la tradición clásica, empezando por Aristóteles, aparece al final del capítulo (p. 230-33), al final de la larga discusión sobre la relación entre Dios y las criaturas, la razón suficiente y los seres contingentes. Según JM, la inmovilidad de Dios, en la escolástica, indica la imposibilidad de distinguir en él entre potencia y acto, de ahí la noción de Dios como acto puro, noción que en modo alguno excluye o contradice la de Dios como vida, sino que la completa y justifica: la misma perfección de Dios implica la vida en grado sumo.

El problema, ahora, se desplaza a otro nivel: ¿es compatible la concepción bergsoniana del movimiento con la escolástica, es decir, como tránsito de la potencia al acto? El capítulo se cierra precisamente con estas consideraciones y afirma la compatibilidad de las dos perspectivas también en este punto, aunque no "en todos los pormenores" (p. 132). La noción de acto, dirigida a Dios, no implica la supresión, sino la perfección del movimiento, un auto-movimiento que caracteriza la "vida incesante" así como se le representa en la CE. En este sentido, los dos idiomas serían mutuamente traducibles. Frente a estas páginas, queda la cuestión de cómo es posible conciliar la idea de Dios que se desprende de la CE ("Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait [cursiva mía]; il est vie incessante, action, liberté") con la idea de un Dios como perfección y acto puro. Por mucho que Bergson "nunca afirmó", como señala JM, "ni que Dios cambia, ni

que Dios se perfecciona, ni que Dios deviene" (PM, p. 132), la expresión 'n'a rien de tout fait" no parece referirse a la idea de perfección y plenitud. Aunque de forma negativa, i.e. indeterminada y a medias, dicha expresión parece afirmar algo acerca del carácter inacabado o constantemente emergente de la divinidad. En resumen, queda por saber si JM, a este respecto, no ha ido demasiado lejos en su intento de acercamiento de Bergson a la tradición escolástica.

Observaciones finales

No podemos ir más lejos en nuestro análisis del texto de JM. En la primera parte de este trabajo seguimos su consejo, rastreando de cerca los argumentos con los que Bergson, en el libro cuarto de la EC, critica la idea de la nada. Comprobamos que Bergson avanza por etapas, acabando por encontrar su origen en el "sentimiento de ausencia", una disposición humana fundamental ante la vida misma que parece mantener una estructura tripartita (percepción de un contraste con el pasado, rechazo del presente y decepción, ampliación del contraste e insatisfacción con respecto a todo lo posible). Estas observaciones tienen un carácter más antropológico que psicológico, dirigido sobre todo a explicar el impulso de cambio y transformación, visible sobre todo en la dimensión "estratégica" y motivacional de la negación, es decir, en su función social y política. En esta "teoría" de la negación reside, para nosotros, el motivo de mayor interés de la crítica de Bergson a la nada.

En la segunda parte del artículo nos centramos, en cambio, en el significado de esta teoría en el marco de "Primera mirada" de JM. En un primer momento, observamos el alcance hermenéutico y metodológico de la crítica de la nada, que se expresa en la oposición entre el método 'precisivo' y 'comprensivo', con sus implicaciones en relación con la ciencia y sus funciones ontológicas y veritativas específicas. En un segundo paso, destacamos la relación de la crítica de la nada con otros momentos de la historia del pensamiento, por ejemplo, la filosofía antigua y las corrientes "existencialistas", mostrando similitudes y diferencias con el planteamiento bergsoniano. Por último, nos centramos en lo que parece ser el verdadero centro gravitatorio de la introducción de JM a Bergson, a saber, las implicaciones de la crítica de la nada con respecto a la tarea, necesaria e ineludible para JM, de concebir a Dios a la luz de la *durée*. Hemos visto cómo

esta tarea, que había encontrado la hostilidad de la neoescolástica, es en cambio considerada por JM en continuidad sustancial con –o al menos no en oposición fundamental a– la tradición tomista.

El sentido histórico de este testimonio nos parece encontrarse en la propuesta metodológica de JM de leer a Bergson según las categorías bergsonianas ("desde adentro"), y no 'neoescolásticas', observando según esta luz –y no según las lentes de una doctrina externa– cuáles son las afinidades y las diferencias entre ambos enfoques. Esta propuesta es tanto más valiente cuanto procede de un autor que se ha formado, entre los años cincuenta y sesenta, en la escuela del neotomismo, amante y gran conocedor de Tomás y de la 'gran escolástica', pero que ya en esta coyuntura muestra el carácter libre y heterodoxo de su relación con la tradición a la que sin duda pertenece. Sus intereses posteriores por el pensamiento platónico, el idealismo alemán, Nietzsche y Kierkegaard, no harán sino confirmar el carácter inquieto de esa pertenencia.

Bibliografía

Bergson, H. (1959). Évolution créatrice. Presses Universitaires de France (primera ed. 1907).

— (2000). *Cours IV: Cours sur la philosophie grecque*, Presses Universitaires de France.

— (2016). *Histoire de l'idée de temps. Cours au Collège de France 1902-1903*. Presses Universitaires de France.

— (2019). *L'idée de temps. Cours au Collège de France 1901-1902*. Presses Universitaires de France.

Bergson, H. y James, W. (2014). *Durata reale e flusso di coscienza. Lettere e altri scritti (1902-1939)*. Raffaello Cortina, 2014.

Deleuze, G. (1966). *Le bergsonisme*. Presses Universitaires de France.

Givone, S. (1995). *Storia del nulla*. Laterza.

Guthrie, W. K. C. (1965). *A History of Greek Philosophy. Vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge University Press.

Jankélévitch, V. (1959). *Henri Bergson*. Presses Universitaires de France (primera ed. 1931).

Magliaccio, C. (1994). *Invito al pensiero di Bergson*. Mursia.

Manzano Vargas, J. (2023). *Miniléxico*. Universidad Iberoamericana.

— (2006). *Primera mirada y crítica de la idea de la nada. Introducción al pensamiento de Henri Bergson.* ITESO.

Mathieu, V. (1971). *Bergson. Il profondo e la sua espressione*. Guida (primera ed. 1954).

Mourélos, G. (1964). *Bergson et les niveaux de réalité*. Presses Universitaires de France.

Severino, E. (1996). *La filosofia dai greci al nostro tempo. Vol. 3: La filosofia contemporanea*. Rizzoli.

Zubiri, X. (1992). *Cinque lezioni di filosofia: Aristotele, Kant, Comte, Bergson, Husserl*. Augustinus (ed. or. Alianza, 1985).

Una decisión apasionada: Kierkegaard y Jorge Manzano

Pedro Reyes Linares, SJ

Yo no pude tomar el mítico *Seminario sobre Kierkegaard* que Jorge Manzano había impartido en años anteriores en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias. En los años en que me tocó el tiempo de estudiar la filosofía, Jorge no dio ese seminario, ni en la modalidad de las clases semestrales, ni en la modalidad (tan apreciada por sus alumnos) de los retiros de una semana. Fue para mí una gran decepción, porque había tomado con él el seminario de Platón y me había fascinado la capacidad de Jorge de personificar a los filósofos y dar vida a sus relatos, teorías, mitos, etc., y tenía muchas ganas de verlo meterse en el personaje del pensador danés, donde había multitud de máscaras que tomar, desde la propia hasta la de cada uno de sus pseudónimos, y diversidad de géneros que abordar. Había que moverse desde las férreas argumentaciones del *Postscriptum*, hasta los tonos biográficos de *O lo Uno o lo Otro*, de la evocación angustiosa de *Temor y Temblor* hasta los cantos de alabanza de sus comentarios a los salmos o a otras secciones de la Escritura. Había leyendas respecto de esa capacidad de Jorge de hacerte ver a Kierkegaard, de revivirlo y de hacerte sentir la raíz subjetiva en que se fincaba su filosofía.

Pero la vida no cumple caprichos y si quería llevar adelante mi proyecto de conocer a Kierkegaard a través de Jorge Manzano, tenía que hacerlo a través de un recurso más indirecto: los famosos apuntes que Jorge hacía de cada uno de los cursos que impartía y que seguía revisando en toda oportunidad. Estos, los de Kierkegaard, constituían un volumen entero, donde Jorge iba recorriendo no solo las obras de Kierkegaard, sino también una buena parte de su bio-

grafía y de los diarios, pieza indispensable para comprender la vida interior de ese pensamiento. Leyendo los apuntes podía escuchar al Jorge que hubiera querido ver, porque Jorge escribe en un modo también muy vivo y se puede sentir su ritmo y aliento al ir narrando y explicando las peripecias e ideas del autor que comenta. En aquel momento, fue una buena guía de introducción a Kierkegaard, y fue comprobar también la capacidad que Søren tenía de hacer descubrir a sus lectores (a Jorge, en este caso) su "gemelazgo" anímico y pasional, como podría decir también un Miguel de Unamuno al hablar de su "hermano danés".[1]

La obediencia de la vida jesuita que, como diría Jorge Manzano, te lleva con sorprendente y retante novedad a donde no querías o no te habías imaginado ir, me llevó a mí también a estudiar a Kierkegaard desde otras perspectivas. Las lecturas de sus textos, que había hecho hasta ese momento guiado por Jorge, podía ahora realizarlas en un panorama más amplio de autores que planteaban la recuperación de claves de su pensamiento que podían discutirse con las que Jorge presentaba. Se concedía ahora una mayor importancia a su cercanía con el pensamiento idealista y particularmente con Hegel, tratando de resituar y releer lo que se había comprendido como una fundamental distancia y oposición. Se daba importancia a los textos que había escrito bajo su propio nombre, especialmente a la colección que forma el volumen de *Las Obras del Amor*. Se ponía en diálogo no solo con el pensamiento existencial posterior, sino con las interpretaciones que se hacían desde la fenomenología de Husserl y de pensadores posteriores en esta misma corriente. Se descalificaba la rigidez del esquema de los estadios de la vida, y la interpretación de los "saltos", para encontrar formas más cercanas a los mismos textos de Kierkegaard de comprender las dinámicas existenciales que va describiendo con sus personajes. Pero algo que extrañaba encontrar en estos textos, y que me había llamado la atención especialmente en la recuperación de Jorge, era la referencia a la conmoción inicial que habría detonado su filosofía, y que a mí me parecía una clave imprescindible para ingresar a su pensamiento.

[1] Es interesante la forma en que este gemelazgo es analizado por Lago Bornstein (1986, pp. 59-71) en su estudio sobre Unamuno y Kierkegaard.

Trampas de la existencia

La conmoción existencial podría considerarse como el principio hermenéutico que Jorge Manzano tenía para su análisis de los autores y de la historia de la filosofía. La encuentra en Kant expresada en su famoso dicho del cielo estrellado sobre su cabeza y la conciencia moral en su corazón. De hecho, tal vez sea el mismo dicho de Kant el que sugirió a Manzano la importancia de la conmoción. Le parece encontrarla también en Hegel, ampliando el arco histórico hasta las decisiones del cardenal Richelieu que previnieron el proceso de unificación en Alemania, que sí se vivió en Francia. Jorge veía a Hegel como un enamorado de la unidad, al grado de buscarla en una lógica vertiginosa y sorprendente. También a Nietzsche le encuentra ese momento de conmoción como una rebelión frente a la audición de un "tú debes", que a Kant lo había llevado a la admiración. Pero la conmoción de Kierkegaard seguramente tenía, en el corazón de Jorge, un lugar muy particular. Se refiere a ella continuamente, tanto en sus escritos como en sus cursos, conferencias y entrevistas.

Lo particular de la conmoción de Kierkegaard, tal como la narra Manzano, es que es el resultado de su propia decisión, pero una en que se siente llevado por una fuerza que, de tan imponente, le suena a divinidad o a destino. El contexto: su romance y compromiso con Regina Olsen. Søren no sentía haber decidido el romance con Regina, sino que había sido elegido por Dios mismo para conocerla y reconocer en ella el amor de su vida. La correspondencia de ella a sus sentimientos fue también el signo más claro de que no se equivocaba. Estaban destinados uno para el otro. Ella era también la razón que le había permitido a Kierkegaard trascender de la búsqueda y deseo de gozos y placeres, para pensar en la posibilidad del compromiso. Una tormenta vino con la alegría de esa decisión. Søren y Regina se comprometen, pero *ipso facto* inicia un tiempo de dudas que Kierkegaard no interpreta como nostalgia de seductor o como la melancolía que caracterizó su juventud, sino, por el contrario, como un llamado hacia algo absolutamente nuevo, distinto y que rebasa totalmente todo lo que pudiese haber

anticipado. Y eso absoluto tan absoluto como su amor por ella, piensa Kierkegaard, solo puede venir de Dios.[2]

Y Dios es amor. Kierkegaard no puede dudar de ello. No puede interpretarlo como un poder caprichoso que quisiera divertirse con su hundimiento. Es el amor el que le llama, pero un amor que no puede comprender, porque ya le había parecido comprenderlo en su relación con Regina. ¿A dónde quería llevarlo ahora el amor? Es esa convicción de que el amor le llama en los dos lados, sin que pueda verse en ellos un progreso o una contraposición, lo que sumerge a Kierkegaard en algo peor que una paradoja. La conciencia no puede suponer una evolución, ni siquiera una dialéctica, porque lo que se le pide queda más allá de posibles anticipaciones o repeticiones, tiene que salir de sí hacia donde sabe, y descubriendo una certeza que no se soporta en la razón: la certeza de que quien así lo llama a esa situación de tempestad lo ama profundamente, ama a Regina, más aún, es el amor. ¿Pero de qué amor puede tratarse? ¿Qué amor es éste tan incomprensible que sólo puede tener como fuente una absoluta libertad?

Amor y libertad son la razón y fundamento último de las trampas que la existencia nos propone y cuya expresión afectiva es la angustia. Esto no es, de acuerdo con Kierkegaard, según Jorge lo explica (Manzano, 2014, p. 93), un privilegio de los creyentes o de los no-creyentes (como supondrá Heidegger), sino algo que todo ser humano experimentará siempre y cuando ame apasionadamente aquello que su libertad le reclama dar como “lo mejor de sí y aún más” (Manzano, 2014, p. 93). Es este amor el que le exige que pueda dar a las cosas en que se implica equilibrio y armonía, como un don del *poder que lo ha puesto* en esa situación y le ha dejado ahí sin una guía coercitiva, porque confía en su propia creatividad y libertad. Su angustia no es el signo de un abandono, sino de una confianza que, aunque pueda parecerle absurda a quien se ve exigido de actuar libremente pues conoce sus límites y su debilidad, se propone con absoluta gratuidad. Le pide, entonces, rebasar los poderes de sus conocimientos o la fuerza de su voluntad, para dejar que sea su pasión quien lo elija y lleve más

[2] Pinheiro Souza (2016) nos permite recuperar esta frase de los diarios de Kierkegaard: “Mi existencia exaltará su vida en un modo absoluto. Mi carrera de escritor podrá también ser considerada un monumento a su mérito y gloria. La llevo conmigo en la Historia”

allá de lo que podría haber dado en las fronteras de su poder. Y esto, por más que pueda parecerle absurdo, es posible y lo mueve a elegirlo apasionadamente.

Es entonces cuando la vida del individuo se transforma, no por un movimiento espontáneo de su voluntad o por una argumentación que le muestre lo que puede darse por la potencia de lo que ya está ahí. No es una sucesión, sino realmente una creación, un momento en que el individuo tiene que hacerse cargo de sí mismo, ha de dar lo inédito y novedoso que no podía dar, antes de que, precisamente, estuviese en la situación de decidir y pasara la decisión que lo apodera. Es ahí donde Kierkegaard usa la expresión de *lo patético* para señalar este momento existencial, y ahí donde Jorge Manzano vuelve constantemente al danés, porque su propio camino de vida se ilumina en la reflexión existencial de aquél. Y es que Kierkegaard a Manzano le permite discernir un aspecto de la existencia que la recorre desde la más vana superficialidad hasta las simas más profundas en que se pueda encontrar; un aspecto lleno de riesgo, pero también de esperanza, donde se encuentran dos de los grandes amores de Jorge: Kierkegaard y el Sócrates de Platón. Este aspecto es lo *demónico*.[3]

Estadios y formas de lo demónico

La formación clásica de Jorge, así como la de Kierkegaard, le permite no disminuir ni rechazar este término como una superstición, como sí sucede en varios autores modernos. Por el contrario, para el autor danés y para su comentador, en lo demónico se esconde uno de los misterios más fundamentales de la existencia humana, porque es precisamente el lugar en donde anida, se expresa y se discierne su pasión. Porque el *daimon* adviene al ser humano, no le es algo propio que solamente se exprese como una facultad suya, sino que viene a él

[3] Uso este término según la propuesta de Andrés Ortiz-Osés, que distingue lo demóniaco, donde la materia es un pacto con el diablo, de lo demónico, que implica la figura platónica del *demon* como un intermediario o mensajero entre lo humano y lo divino, de modo que podría ser un pacto entre Dios y el hombre o entre el hombre y el diablo (al fin de cuentas, una figura de la esfera divina) o entre Dios y el diablo. Me parece que es esa ambigüedad la que Jorge aprovecha en su análisis.

y lo posee, le dota de un determinado poder, pero, al mismo tiempo, establece una deuda que el ser humano ha de cargar y por la que habrá de dar cuentas.

Manzano propone cuatro formas, cada una más profunda que la anterior, para considerar lo demónico. No son formas sucesivas, que resulten en el despliegue de una unidad oculta que las contenía desde el principio, ni siquiera como una unidad dialéctica. Cada una de ellas propone al individuo en una situación donde se hace imperiosa su decisión, y solamente a partir de ella es que habrá de darse la siguiente forma de lo demónico, sin cancelar tampoco la forma anterior. Pero todas estas formas tienen el mismo carácter de exterioridad y de irrupción en la vida del individuo. Le pasan, lo sorprenden, lo sacan de sí mismo y lo ponen en un horizonte que se abre ante él, sin que pueda ver con claridad las fronteras que el horizonte tiene, ni pueda tampoco calcular cómo llegar a su última plenitud. Junto a la posibilidad abierta en el horizonte, queda también el dolor y el sufrimiento de sentir al desnudo y expuesta la propia vulnerabilidad y finitud. El individuo está aquí, exigido por lo que le pasa de decidir, y nadie puede sustituirlo ni puede resolver la situación (contingente) por algún tipo de razonamiento o ley necesarios.

La primera forma de lo demónico que Jorge recupera se expresa en "estados psicológicos que parecen comunes y corrientes" (Manzano, 2014, p.) y que comprometen, en primer lugar, la libertad psicosomática. Son estados que padecemos y que pesan en nuestras facultades, como "sensibilidad exagerada, irritabilidad extrema, tensión nerviosa", son de los que menciona Jorge, y a los que yo sumaría el cansancio y la pesadez. Estas pasiones, tal vez las que más han tratado los autores modernos, atan al cuerpo y al espíritu al peso de las cosas a gozar o resolver. No es extraño que alguien que queda sometido a lo que primero le parecía un olor maravilloso, pueda sentirse abrumado por el mismo cuando exagera su densidad, su penetrabilidad y su duración. Trabajos sumamente excitantes pueden acabar convirtiéndose en cargas pesadas, sea porque se siente acercarse su inexorable final, o porque la costumbre acaba por quitarles el aura que alguna vez gozaron. Lo demónico se muestra aquí tomando posesión de nuestras facultades como el peso de la existencia que agota toda experiencia de placer, desmintiendo lo que parecía una primera promesa de eternidad, mostrando también su naturaleza demoníaca, exterior, sorpresiva y posesiva.

En la segunda forma, las cargas se establecen no sólo en el cuerpo psicosomático del individuo, sino también en el espíritu que podría reconciliar interiormente, por la acción, los aspectos contradictorios del gozo y del peso existencial en que termina resultando. El espíritu podría decidirse a sostener la verdad del gozo y su promesa, aunque ya no tenga una evidencia directa e inmediata del mismo, decidiéndose a actuar de tal manera que, en medio del cansancio y el peso, siga abriéndole oportunidades de mostrarse con toda la fuerza que alguna vez prometía tan evidentemente. De este modo, decide darse a sí mismo la certeza que no pueden darle las cosas en las que antes había encontrado su gozo. Con la decisión, su existencia se transforma y se libera de este primer estadio en que lo demónico se expresa.

Pero también podría ser que el individuo entregue su propia libertad espiritual a la pesadez y se entretenga en estrategias que le distraigan de la seriedad de su decisión. Jorge menciona varias, retomándolas de los personajes de Kierkegaard, especialmente en los textos de *O lo Uno o lo Otro*,[4] o de su propia experiencia: "la indolencia que deja la reflexión para otro día; curiosidad que nada más curiosidad, inhonesto engaño; molicie feminoide que pone su esperanza en otros; despreocupación altiva; activismo estúpido". (Manzano, 2014, p. 98) Todas estas estrategias, que piden al individuo una especie de autoceguera para no dejarse pensar que es él mismo quien se las impone, lo distraen de la situación de libertad, y le hacen imaginarse como alguien que vive gracias a la exterioridad. En lugar de trabajar activamente en su interioridad, para darse una certeza propia, para elegirse a sí mismo, pide entretenido en lo que puede advenirle de fuera, sin que nada de esto le comprometa y le mueva a amarlo. El cinismo del esteta, particularmente evidente en la figura del Seductor, ha sido diagnosticado en esta esclavitud que se autoimpone el individuo y que le deja atrapado en este modo todavía muy precario de lo demónico. También aquí, como dice Jorge respecto de un estadio posterior, "No es lo dialéctico lo que hace demónico a un hombre, sino el quedarse atrapado ahí". (Manzano, 2014, p. 100) Y el individuo

[4] Todos los textos de la obra de Kierkegaard *O lo Uno o lo Otro* se han publicado en dos volúmenes por la editorial Trotta en 2006

siempre se queda atrapado, cuando se desmoraliza ante los vaivenes interiores y deja que le convenzan de que ha perdido toda su energía.

Si no se deja atrapar, lo demónico, dice Manzano, no desaparece, sino que también se transforma de acuerdo con la transformación de la vida del individuo. Es ahora el individuo de la certeza de su autoelección. No se deja ya engañar por la exterioridad, sino que se sostiene trascendiéndola, enamorado de lo que puede realmente darle unidad a toda su vida y a toda la vida más allá de lo que tiene inmediatamente ante sus ojos. Es la unidad que Platón (y su Sócrates) llamaron *idea*, aludiendo a un modo de visión que no comparecía ante los ojos inmediatamente, sino que más bien los atrapaba en el deseo, de modo que sólo podían verla a lo lejos, atrayéndolos, hasta el momento en que se hubiesen transformado suficientemente como para mirar de frente lo que antes era imposible de mirar, por ejemplo, el Sol en *República*. (Platón, 1992, República 514a516bc) El amor aquí se vuelve permanente, o se hace permanecer, comprometiendo la acción toda en la línea de ese deseo, liberándose de todas las cosas inmediatas (renuncia a lo finito) para sostenerse en el amor del ideal, el que siempre empuja y lleva hacia adelante, hacia la siguiente decisión, en un compromiso que se elige una y otra vez. Es la tarea infinita de lo bueno, que pide renunciar finitamente, una y otra vez, a todo lo que pudiese contradecir esa tarea y ese deseo. A Sócrates era su *daimon* quien lo mantenía en ese deseo y le advertía de los riesgos de confundirlo con algún punto de llegada en el camino, (Platón, 1871, Fedro 242bc) y por eso, piensa Jorge, en el ideal estamos también en lo demónico, aunque es un demonio luminoso: "*un ideal por el cual vale la pena vivir y morir*". (Manzano, 2014, p. 101)

Pero no quiere decir esto que se cancele la ambigüedad de su demonicidad. Es verdad que es la idea la que ha seducido sus acciones, búsquedas e intentos, y que se ejercita en renunciar a todo lo que finitamente pueda separarle de su tarea infinita. Pero esto no condiciona toda la vida, y si así lo supone el individuo, cae rápidamente en la trampa de una dialéctica que pretende conocer las condiciones de todas las cosas (como si estuviera ya colocado en el balcón de la eternidad y no en la carne y el alma de un individuo terreno y finito), y desconocer así la angustia de su propia libertad. El dialéctico se imagina así poseído por una fuerza (demoníaca) que no es su libertad, sino la razón del todo, de la última razón, de

una última inteligencia, que le va desvelando, paso a paso (por eso dialéctica), todo lo que ha de pasar. Se supone liberado de la pasión, de lo sorpresivo y de la irrupción del acontecimiento, que pretende confundir con su discurso con un mero error o algo pasajero, y no reconocerlo como la entraña misma de la existencia. Se aferra a lo seguro de la promesa del ideal, sin darse cuenta de la esclavitud en que se condena, pues ya no puede escuchar el mandato que, desde fuera, le puede pedir el sacrificio de esa promesa, la renuncia de lo infinito, para poder comprometerse definitivamente con quienes ama en absoluta gratuidad, inclusive cuando todo pueda parecerle absurdo.

Es este parecer absurdo, que rompe con las lógicas que ya el ideal había marcado y que no se pueden dejar de creer y valorar como fuentes de real certeza, el que permite captar el carácter demónico del estadio en que se estaba, y que, antes de que aconteciera el mandato de lo absurdo, no podía verse de ninguna manera sino como luz y certidumbre. Se estaba cumpliendo con el deber, y no podía haber nada mejor que se pudiese hacer, al grado de experimentar la alegría profunda de la satisfacción. Pero ahora esa alegría se encuentra traicionada, porque no hay poder propio que alcance a satisfacer las exigencias que se están presentando en la vida, exigencias que vienen de fuera pero que resuenan tan dentro como el deber más alto, el sagrado, el que no solamente promete, sino que se presenta como viniendo desde la fuente de todo poder y todas las promesas.

Algo así, relata Jorge Manzano, le sucedió a él cuando, concluido su tiempo de investigación y familiarización con Kierkegaard en Dinamarca, y listo para regresar a la misión que ya le habían dado como formador de sus compañeros jesuitas, fue llamado por el obispo para un ministerio que no se había imaginado y que no parecía tener relación con el camino que había trazado, atendiendo al mandato de la obediencia. Jorge no eligió la filosofía, sino que ella le eligió a través de la obediencia que había decidido vivir y amar en la Compañía de Jesús; pero él se decidió apasionadamente a vivirla, una vez que recibió esa misión y dedicó su vida a ello. Era su certeza, la que había elegido para su vida (como antes había decidido la certeza de sus votos en la orden religiosa), y a ella se consagraba cada día. En esa misma certeza había decidido el viaje a Alemania y Dinamarca, ahí había buscado sus compañeros de camino, Platón, Nietzsche, Hegel, Kierkegaard, Bergson. Pero ahora la obediencia le pedía algo

que le parecía, a él, absurdo: atender a los refugiados chilenos que llegaban a Dinamarca, después de sufrir la tortura y el exilio por el régimen dictatorial de Pinochet. ¿Qué podía él hacer ahí? Si ni siquiera compartía sus creencias o sus luchas; no era un revolucionario, ni un apasionado de la lucha social. ¿Qué podía decirles si no les interesaba la eucaristía o la reconciliación que como sacerdote podía ofrecerles? ¿Qué hacer cuando esta propuesta, que le llegaba por parte del obispo y no de su superior jesuita, le hacía imaginar los siguientes años en silencio filosófico, de renuncia a publicar sus propios textos y reflexiones sobre los autores que había decidido estudiar, para dedicarse a hacerse compañero cotidiano de estos hombres y mujeres, lastimados y dolidos, pero tan ajenos a todo lo que Jorge Manzano había cultivado hasta el momento? ¿Y quién le aseguraba que no terminarían ahí sus días (por si él mismo o alguien pensase que se trataba de algo meramente provisional), pues nunca se está seguro de poder volver a lo amado, como el joven de *Repetición*, sin encontrarse con que lo amado está ya perdido para siempre, o porque ya no se tienen las fuerzas o la salud para acometerlo como en los días de la juventud? Jorge no sabía si volvería a retomar el camino que dejó, y parecía absurdo dejar tantos años de esfuerzo, pero le movía un amor a esa renuncia, la renuncia de lo que habían sido sus deberes infinitos, para decir que sí a sus hermanos y hermanas, lastimados y en una necesidad que él no podía atender con lo que era hasta entonces. Y con ese amor, decidió.[5]

Es en esa decisión que se exige apasionada, purificada de expectativas y de soberbias para extenderse en la pasión de la esperanza, donde lo demónico toma su última luminosidad. Ahí se decide finalmente si el *daimon* corresponde a el demonio de la desesperación y la impotencia, que se sumerge en un cinismo que condena a quien nos ha puesto en esa situación imposible de decidir (Dios o el prójimo), o si realmente en ese *daimon* está haciéndose presente el Espíritu divino, el que nos pide confiar sin reservas, porque en esa confianza está la promesa de un amor incondicional, que no tiene como fronteras los límites que nuestra lógica y nuestro horizonte pueden imponer. Es creer que ese amor responderá así, incondicionalmente, y que entonces nuestra existencia quedará también *de-*

[5] "Y el arcoíris volvió a rasgarse… y me dejé regalar por él" (Manzano, 2009. p. 109).

monizada, como diría Diótima, la extranjera, en el célebre banquete platónico, cuando se llama a sí misma "varón demónico". Es de estas transfiguraciones de las que hablaba Jorge cuando, con una mezcla de ternura y de picardía, decía que el amor de Dios podía ser como el amor de las panteras. No quedas como entraste, no te escaparás al arañazo o a algún zarpazo más mortal. Pero es amor y el amor trae vida siempre, sin reservas, sin fronteras. Locura y absurdo, dirían los críticos de Kierkegaard en su tiempo (y lo diría él mismo que no era ciego a lo que proponía), pero es precisamente ahí donde se prueba, en el sentido de saborear y tomar la copa hasta el final, lo incontenible y desmesurado del amor de Dios que nos hace amar también desmesuradamente.

Subjetividad y verdad

¿Pero en qué consiste esta desmesura a la que Jorge, Kierkegaard o Abraham es llevado? Tomando la parábola kierkegaardiana de *Temor y Temblor* lo que resulta desmesurado para Abraham es la unidad del amor. No son dos amores los que Abraham siente, uno por Dios y otro por Isaac, Sara y el resto de su familia (incluidos sus descendientes por venir), aunque así lo parecieran y sería fácil para alguien más cínico simplemente separarlos como especies diferentes, donde una tendría que absorber (superar) a la otra. No, para Abraham, como para Kierkegaard, los amores tienen una unidad que no es posible ignorar. Son suyos. Los siente con un mismo corazón, con un mismo afecto, que se extiende ahora desde la eternidad de lo divino a la contingencia única de la tierra, como la encarnación, sin confusión, pero también sin división. Isaac es de Dios y amado también de Dios, por quien existe. Y Dios es de Isaac, Dios de la promesa, Dios que habla a Abraham y lo visita en tierra con sus bendiciones que apuntan a la eternidad. Eso le dice a Abraham su corazón, pero no sabe ahora cómo explicarlo, cómo hablarlo, pues la paradójica unidad se escapa a toda razón y argumento, a todo lenguaje que no resulte en una imposible contradicción. Pero Abraham no quiere dejar de respetar la verdad de su corazón, y en eso es en lo que consiste su fe.

Cuando Kierkegaard ha dado todo valor a la verdad subjetiva, no se refiere a una perspectiva individual entre muchas otras. Si todas fueran del mismo nivel, ciertamente una razón objetivadora, que las mirara desde arriba, podría

abarcarlas y proponerles algún tipo de unidad, estática o dinámica, declarativa o dialéctica. Pero no lo son. La verdad del corazón es la verdad del sujeto que está por venir,[6] del que no posee a ese corazón, sino que, por el contrario, viene de él, de ahí nace y solamente en su corazón encuentra su suelo y fundamento. Y ahí es donde la contradicción que Abraham experimenta (y Kierkegaard, y Jorge también, cuando su amor por la filosofía[7] y la Compañía parecen entrar en contradicción para atender a esos refugiados chilenos), se vuelve terrible. Renunciar a reconocerla (como verdadera) en el fondo de su corazón, para buscar su resolución en un truco de magia argumentativa (como la que reclama constantemente a los hegelianos daneses), sería condenarse para siempre a una futilidad de vida de la que solamente él podría acusarse, puesto que bien podría impresionar fácilmente a los demás. Viviría de puertas afuera, pero incapaz de volver a entrar a su propia interioridad. Vivir en su interioridad es reconocer que no tiene palabras para exteriorizarla, que solamente puede rozarla de lado, buscarla en ejemplos, en los reflejos que pueden adivinarse en los espejos imperfectos de otras vidas, no tanto en sus declaraciones, sino en las dudas e inquietudes que hay en su corazón y que sólo se asoman para quien tiene oídos para ellas.

Esta verdad subjetiva que exige constantemente la elección del sujeto, la elección de sí mismo (o, como diría Kierkegaard la elección de una relación que se relaciona consigo misma), es la que Jorge admiraba en cada uno de los autores que explicaba. Decía:

[6] Es interesante el punto de vista que Valco y Valova (2014) recuperan de S. Evans: "[…] la búsqueda de la verdad, por lo menos de la verdad acerca de las cosas más importantes, no puede divorciarse de la búsqueda para convertirse en la clase de persona en que necesitamos convertirnos. […] Quizá sea verdad que sólo podemos alcanzar la verdad como parte del proceso mediante el cual aprendemos a vivir de acuerdo con la verdad".

[7] "Una cosa es 'me gusta este estudio' y otra 'amo este estudio'… es amable, pero ya dedicarse con pasión a esto fue una decisión interior", así dice Jorge Manzano en CANAL ITESO UNIVERSIDAD JESUITA DE GUADALAJARA (12 de noviembre de 2013). Amar la filosofía, entrevista al jesuita Jorge Manzano [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=hVhDTamtYqA. (5' 15'').

> Hay cientos de miles de definiciones [de filosofía], pero hay una muy sencilla, que ayuda para establecer mi función. Una de las maneras de definirla es que la filosofía se interesa por saber qué es la verdad, entonces hay gentes cuya pregunta fundamental es qué es la verdad y se pasan la vida estudiando eso. Para mí, son verdaderos filósofos. Uso una frase vulgar: a mí me vale esa pregunta, pero me emociona mucho lo que han respondido los hombres a esta pregunta. Eso no es ser filósofo, sino ser diletante, si quieres, de la historia de la filosofía.[8]

Sin embargo, este diletante estaba apasionado por los movimientos interiores en que reconocía esa verdad subjetiva en que cada uno de los filósofos se resolvía. Se "sumergía en él"[9] para conocer su mundo, tratando de sentir el mundo como lo ve esa otra persona, "poniéndose los ojos" de ella. Y es que, para Jorge, la vida estaba mezclada con el pensamiento, de modo que había que tener la vivencia de su inquietud para verdaderamente entenderles. Pero también, después, salía para mirar lo visto, para tomar su propio lugar, su propia condición de admirador y reconocer su propia sorpresa, su propia inquietud y capacidad de comunicar a otras personas, sus estudiantes, esa misma empresa de entrar en el mundo del otro como algo a realizar.

Por supuesto que reconocía en este cambio de ojos un ideal, pero uno que Jorge comprendía en términos de lucha,[10] se trataba de entrar en esa lid. Y en esa misma lid se sintió entrar cuando tuvo que aprender a mirar los ojos desde los ojos de aquellos chilenos refugiados, muchos de ellos y ellas torturados por un régimen que los expulsaba de su patria, pero que no les quitaba su capacidad de soñarla, defenderla con sus sueños y recuperarla en su idea y pensamiento. La lucha es la expresión de esa verdad subjetiva que se muestra paradójica y requerida de elección. Hay que elegirse luchando, así como se elige uno amando, tal vez, porque una y otra son la misma elección cuando se hacen verdaderamente,

[8] *Amar la filosofía* (18'15'').

[9] *Amar la filosofía* (12' 06''). También advertía de la importancia de saber "salir oportunamente" de aquella sumersión.

[10] *Amar la filosofía* (14' 25'').

es decir, cuando se pone en juego la propia subjetividad, porque no se debe vivir "arrastrando la cobija", como decía Jorge.[11]

Es una lucha que se lleva en el interior y que difícilmente encuentra expresión en vía directa (o tal vez resulta imposible y en esta imposibilidad está su dignidad). Por eso, para Jorge Manzano, cada uno de los filósofos se convertía en una invitación para decidirse a esa lucha y a ese amor. No se trataba sólo de la curiosidad que llevaba a conocer su ambiente y su biografía, sino de reconocer ahí los signos de la lucha, la que había movido su corazón, la que todavía podía provocar las inquietudes de los estudiantes y mostrarles sus propias trampas en su existencia, sus propias encrucijadas, sus paradojas, para que se decidieran a tomar también su propia verdad a cargo y tomarla amorosamente. Ahí, Jorge se reconocía también como partera, como se había comprendido Sócrates (siguiendo el oficio de su madre) y como también podemos creer que Kierkegaard se sentía respecto de sus compatriotas (no porque él pudiera engendrarlos, sino porque podía mostrarles a quien podía hacerles nacer de nuevo). También Jorge quería engendrar en lo bello de sus estudiantes, en el alma que él trataba de leer, adivinándola, a la par y en analogía de la de los filósofos que estudiaban, una indicación que les ayudara a conocer a quien hace nuevas todas las cosas, (Ap 21, 5) trabajando en cada una según el modo de la propia cosa, (EE 235-236) a quien hace que mi mirada todo lo torne en belleza,[12] a quien nos hace felices hablando del amor que sólo el ser amado puede comprender y que sólo puede relatar con gozo completo a aquella persona de la que es amado. Pero esto no quita que seamos felices hablando de ello a otros y trabajando por su felicidad.[13] Así, se le había concedido a Jorge ser feliz y, como su Kierkegaard (también su Nietzsche, su Ignacio de Loyola y su Jesús), vivía agradecido de ese regalo y se decidía a colaborar para que ese don diera su fruto apasionadamente. Creía firmemente

[11] *Amar la filosofía* (5' 16'').

[12] A Jorge le gustaba parafrasear en una forma semejante el Aforismo 276 de Nietzsche en *La Gaya Ciencia* (1999, p. 169).

[13] Parafraseando Jorge a Kierkegaard que cuenta en una parte de sus diarios esta experiencia. También en su Rasgarse el arcoíris (2009, p. 50), así lo dice "y ser feliz, inmensamente feliz, si has hecho la renuncia infinita y has dado el salto de fe".

que “una nueva reapropiación del paradigma de la fe como la apasionada (y, por lo tanto, compasiva) existencia común del yo reconciliado y auténtico, puede ayudarnos a construir, individual y socialmente, la muy deseable ‘nueva *oikonomía* de las relaciones’”. (Valco, 2014, p. 124) Y a esta fe consagró su vida.

Bibliografia

Kierkegaard, S. (2006). *O lo Uno o lo Otro*, Volúmenes I (2006), II (2007). Madrid: Trotta.

Lago Bornstein, J.C. (1986). “Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos”. *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI. Madrid: Ed. Universidad Complutense.

Manzano, J. (2009). *Al Rasgarse el Arcoiris*. México: Universidad Iberoamericana.

— (2023). Apuntes 08 Kierkegaard, REI ITESO, México. Consultado en: https://rei.iteso.mx/bitstream/handle/11117/1309/08%20Kierkegaard.pdf?sequence=2&isAllowed=y [Último acceso: 25 de mayo de 2023]

— (Junio 2014). “Kierkegaard y los ateos”. *Xipe Totek*. Vol. 33-2. No. 90. México, ITESO

Nietzsche, F. (1999). *La Gaya Ciencia*. Lincoln: Alba.

Ortiz-Osés, Á. (2018). “Lo demónico”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 23, No. Esp. 3, Maracaibo: Universidad de Zulia.

Pinheiro Souza, T. S. (2016). *Amor es grano, trigo, pan y libro: extractos del amor de Soren Kierkegaard por Regina Olsen* [en línea]. Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia”, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires. Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/amor-grano-trigo-pan-libro.pdf [Fecha de consulta: 22 de mayo 2023]

Platón (1871). *Obras Completas*. Tomo II. Ed. Patricio de Azcárate. Madrid: Medina y Navarro Editores.

— (1992). *República*. Madrid: Gredos.

Schökel, Luis A. (ed.), (2006). *La Biblia de Nuestro Pueblo*. Bilbao: Ediciones Mensajero-Misioneros Claretianos.

Valco, M. y Valcova, K. (Junio 2014). "La subjetividad kierkegaardiana como desafío epistemológico". *Xipe Totek*, Vol. XXIII-2, No. 90, Tlaquepaque: ITESO, pp. 113-125.

Referencias electrónicas

"Amar la filosofía, entrevista al jesuita Jorge Manzano" (5' 15"), consultada en https://www.youtube.com/watch?v=hVhDTamtYqA (último acceso: 22 de mayo de 2023).

CANAL ITESO UNIVERSIDAD JESUITA DE GUADALAJARA (12 de noviembre de 2013). Amar la filosofía, entrevista al jesuita Jorge Manzano [Archivo de video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=hVhDTamtYqA.

Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola. Recurso electrónico. Consultado en: https://loyola.global/es/descargas/send/2-textos/76-ejercicios-espirituales-de-san-ignacio-de-loyola [Último acceso: 25 de mayo de 2023].

Loyola, I. Ejercicios

Las posibilidades del Übermensch: diálogo con Jorge Manzano sobre de Nietzsche

Jorge Antonio Bárcena

Introducción

Podría decirse que la interpretación de Jorge Manzano sobre Nietzsche es valiente, difícil y peculiar[1]. Su planteamiento –desafiante para unos, para otros, imposible– consiste en examinar la correlación, y, hasta cierto punto, la conformidad, de la filosofía nietzscheana con el cristianismo; su método, en descubrir, mediante atentas observaciones, las paradójicas semejanzas entre dos visiones profundamente antagonistas. En el fondo, su lectura nos pide reconsiderar una de las declaraciones más estridentes de Nietzsche: yo soy el anticristo (EH 3.§2).

El momento decisivo de la interpretación de Manzano es la introducción de una ambivalencia moral que sitúa la crítica de Nietzsche al cristianismo en el ámbito del bien y el mal[2]. De acuerdo con esta hipótesis, la campaña contra la metafísica, la moral y el ideal ascético cristianos –en una palabra, el espíritu nietzscheano de negación[3]– constituyen un ataque en contra del mal cristianismo, no del bueno y verdadero. Según Manzano, el "Dios moral" que condena la vida,

[1] Recientemente, Kanterian (2022) ha publicado un ensayo titulado Life's Affirmation and Denial: Nietzsche as a Christian en el que aborda, desde una perspectiva analítica, la posibilidad de entender a Nietzsche como cristiano.

[2] *I. e*. la distinción entre "el cristianismo de ustedes" y "el cristianismo auténtico", a la que Fernández Membrive (2016) se refiere como "clave hermenéutica" (pp. 2, 7, 15).

[3] El "decir no" de Nietzsche

como el Jesús que predica una *fe muerta*, sin obras[4], es signo distintivo del falso cristianismo; el "verdadero", en cambio, es aquél "para el cual todo es bueno e inocente, esta tierra y estos cuerpos también, como dones de lo alto" (2011, p. 93). El cristianismo, esa religión nihilista y decadente que Nietzsche criticó, es condenable (AX §20); no el cristianismo que afirma la vida, el de Manzano.

Porque no hay una interpretación definitiva de Nietzsche, no pretendo convencer al lector acerca de la veracidad o falsedad de ésta. Me interesa, sobre todo, dialogar con una de las afirmaciones más provocadoras de Manzano: "considero que el equivalente del Ultrahombre es ¡el hombre nuevo neotestamentario! Jesús dice que hay que nacer de nuevo" (2011, p. 70). Provocar, o, mejor dicho, seducir, él mismo lo confiesa, es su intención[5]: "Nietzsche nos incita a profundas transformaciones" (*ib*. p. 160); el auténtico cristianismo nos incita a nacer otra vez; "¿No llamó superhombre al *hombre nuevo*?" (*ib*. p. 162); "¿No une a Diónysos y a Cristo" (*ibidem*)?

El objetivo de este ensayo es poner en perspectiva la provocación de Manzano con la intención de dialogar sobre un aspecto central de su interpretación de Nietzsche. En la primera sección, ofrezco un análisis descriptivo de la figura del *huperánthrōpos* en la filosofía antigua, en el sentido satírico y filosófico de la palabra. En la segunda, describo y analizo el Übermensch en la filosofía de Nietzsche, procurando descubrir la antropología filosófica y la crítica de la moral que hay detrás de este símbolo de la transvaloración de los valores. Finalmente, mi punto de partida en el diálogo con Manzano –diálogo siempre posible entre un lector y un autor– será la siguiente hipótesis: los paralelismos entre el "superhombre" (Übermensch) de Nietzsche con "el nuevo hombre" (τὸν καινὸν ἄνθρωπον[6]) neotestamentario –y, agrego, con el *huperánthrōpos* identificado con el sabio y virtuoso de la filosofía griega– son posibles en términos de plant-

[4] Manzano, 2011, pág. 62. Cf. AX §39.

[5] "El libro quiere, como Nietzsche, seducir." (Manzano, 2011).

[6] Translit. *tòn kainòn ánthrōpon*. "En cuanto a la pasada manera de vivir, despojaos del viejo hombre, que está viciado conforme a los deseos engañosos, y renovaos en el espíritu de vuestra mente, y vestíos del nuevo hombre, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad. (Efesios 4: 22-24). Cf. *ibid*. 2: 14-16.

eamiento; sin embargo, en el terreno de la *praxis* constituyen formas de vida diferentes, en ocasiones irreconciliables.

El planteamiento del *huperánthrōpos*

En su célebre texto *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950), W. Kaufmann señaló dos importantes y conocidas cuestiones: 1) Nietzsche no acuñó la palabra alemana Übermensch y 2) es probable que ésta proceda del griego ὑπεράνθρωπος (translit. *huperánthrōpos*); en concreto, de una sátira de Luciano de Samósata[7] titulada *La travesía* (Κατάπλους)[8] *o el tirano*.

La sátira[9] relata el descenso de Megapentes al inframundo y su patético deseo por lograr lo imposible: subir al mundo y regresar a la vida. Tras el fallido intento de sobornar a Hermes y escapar a su destino, apela, mediante súplicas y promesas, a la clemencia de la implacable Cloto. El comportamiento del tirano inspira más de un insulto: es un un hombre "ridículo" (γελοῖος), "desgraciado" (σκαιός) y "cobarde" (δειλός). Ante esta situación, Micilo, un pobre zapatero, no puede contener la risa; por lo cual, pregunta la moira, ¿qué es lo que en especial provoca tu risa?

Escúchame, diosa a quien más venero. Cuando vivía allí arriba con el tirano, observaba con gran atención cuanto ocurría en su entorno, y entonces parecíame un ser semejante a un dios: considerábalo feliz al ver el esplendor de su púrpura, así como el número de sus criados, su oro, sus vasos adornados de pedrería, sus lechos de patas argénteas; hasta el aroma de los platos preparados para sus banquetes me dejaba sin aliento. De suerte que me parecía un superhombre, triplemente feliz, y por añadidura más hermoso que los demás, y más alto en un codo real completo era encumbrado por la fortuna, avanzaba majestuosamente, con la

[7] Λουκιανὸς ὁ Σαμοσατεύς (125-181 d. C.). Pensador y escritor satírico de origen sirio, principal representante de la Segunda Sofística; filosóficamente, cercano a los cínicos.

[8] *La travesía o el tirano* (160 d. C.). Nietzsche leyó a Luciano durante sus investigaciones filológicas (*Filología y moralidad* 58 [38], y, además, evidencia escrita de que leyó al satirista, p. ej. *NT* §10; *HH* 2.2. §107.

[9] Se trata de una sátira menipea, las cuales se caracterizan por criticar, censurar o ridiculizar actitudes.

cabeza erguida, y sorprendía a quienes hallaba al paso. Pero, después de morir, su persona me apareció en extremo ridícula, al quedar despojada de su boato; y reíme más, incluso, de mí mismo, al comprobar de qué ser miserable me hallaba prendado, basando su felicidad en el aroma de sus asados y considerándole afortunado por la sangre de los moluscos del mar de Laconia. (Luc. *Cat*. 16)

Las tres hipérboles con que Micilo se refiere al tirano son irónicas: "semejante a un dios" (ἰσόθεος[10]), "superhombre" (ὑπεράνθρωπος) y "tres veces afortunado" (τρισόλβιος[11]). Después de ver cómo se comporta Megapentes, opina que el tirano es "afortunado (εὐδαίμων) en apariencia durante su vida" (Luc. *Cat*. 14)[12], pero, en realidad, no es más que un "infame hombrecillo", "enteramente ridículo" y "miserable"[13]. Que el poder y la riqueza hacen que parezca un ser superior al hombre; pero, al final, la muerte, igualadora, deja sin privilegios a este despótico superhombre, y nos recuerda que su pretendida superioridad no es más que vanidad.

En la *República* de Platón, Glaucón utiliza el término *isótheos* de forma similar al Micilo de Luciano. La conocida expresión aparece en el marco del siguiente argumento: el más justo es el más débil, pues obedece las leyes por miedo al castigo; si tuviera el poder de cometer injusticias, impunemente, en nada se diferenciaría del injusto. En posesión del anillo de Giges[14], nada le impediría "hacer todo como si fuera igual a un dios entre los hombres" (πράττειν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἰσόθεον ὄντα), apoderarse de todo, irrumpir en las casas, violar mujeres y muchachos, matar a unos y liberar a otros, a capricho (359c-360c)[15].

[10] Translit. *isótheos*.

[11] Translit. *trisólbios*.

[12] También en apariencia es más "bello" (καλός), "superior" (ὑψηλότερος), "feliz" (εὐδαίμον) y "dichoso" (μακαρίζω) que los otros.

[13] Gr. μιαρὸν ἀνθρώπιον; παγγέλοιος; κάθαρμα.

[14] Mito de origen lidio transmitido y utilizado por Platón.

[15] Cinisco acusa a Megapantes con Radamantis de asesinar a miles de personas; hacerse rico robando a otros; ser cruel y déspota con los ciudadanos; violar a mujeres y corromper a muchachos; comportarse como un ebrio, altanero, orgulloso y arrogante (Luc. *Cat*. 26).

En las obras de Luciano y Platón, el uso satírico de las palabras *huperánthrōpos* e *isótheos* descubre una crítica de la injusticia y el despotismo[16] relacionada con la tiranía. El trasfondo de esta crítica es el replanteamiento de la "felicidad" (εὐδαιμονία) en la filosofía, que sustituye a la figura del tirano, paradigma de la vida afortunada y dichosa, por la del sabio. El tirano es el epítome de una concepción de la felicidad basada en la posesión de bienes materiales, es decir, en "tener más: tener tierras, casas, esclavos, ánforas, vestidos" (Lledó, 2015, p. 13). En la lucha por la riqueza, los honores y la fama, se estima que el tirano, señor absoluto, es un "hombre superior": el más feliz, el más dichoso, el más bendito. Sin embargo, los filósofos antiguos señalaron una y otra vez que la felicidad del tirano es frágil, depende de cosas externas y, a menudo, de la fortuna ciega, impredecible.

Según la concepción filosófica de la *eudaimonía*, la sabiduría práctica, la virtud y el dominio de sí[17] son los componentes indispensables de la vida feliz encarnada por el sabio. Por consiguiente, la vida buena depende, no de las cosas, el azar y los otros, sino del desarrollo del alma, es decir, de la filosofía[18]. En este sentido, hay en la *Apología* de Sócrates una exhortación que aparecerá con frecuencia en las obras de las escuelas helenísticas: no te preocupes por cómo obtener riqueza, fama y honores, sino, sobre todo, por la sabiduría, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible[19]. Para los amantes de la sabiduría, el "cuidado del alma" es lo fundamental en la felicidad, ya que el más "dichoso" (εὐδαίμων) es el más sabio, y el más "desgraciado" (κακοδαίμων), sin importar su origen, aspecto, posición o pertenencias, es el más insensato. Frente a la mag-

[16] Este es el sentido que tiene la palabra Übermensch cuando los dominicos la usan para describir a "los seguidores de Lutero" (*die anhänger Luthers*). Se trata del primer registro de la palabra en alemán, una carta de 1527: Caminan solos en espíritu y se han convertido en superhombres (übermenschen) y ángeles superhombres (übermenschliche engel) de modo que ya no se les permite practicar obras humanas (*menschliche werke*).

[17] *I. e*. φρόνησις (*phrónesis*), αρετή (*areté*) y εγκράτεια (*enkráteia*).

[18] En este contexto, la filosofía es un "arte de vivir" que presenta un conjunto de preceptos teóricos y ejercicios prácticos. Ver. Hadot (2006).

[19] Plat. *Apol*. 29d-e.

nanimidad socrática, la autosuficiencia del cínico o la serenidad del epicúreo, ¿no son la riqueza de Creso, el poder de Ciro y los placeres de Sardanápalo vanidades entre vanidades?

Como puede comprobarse, más allá del uso satírico, el campo semántico de la *eudaimonía* tiene un sentido filosófico. Palabras como *eudaimon*, *makarios* o *isótheos* se utilizaban para describir al "sabio" (σοφός), es decir, al hombre feliz, bendito y semejante a un dios, que había alcanzado la sabiduría y, con ello, la plenitud. Ahora bien, la sabiduría era, sobre todo, una "disposición de ánimo" (διάθεσις)[20]: una manera de ser, de conducirse o de vivir guiada por la razón y la virtud. En la descripción del sabio como norma trascendente la pregunta fundamental era: ¿qué haría en tal o cual circunstancia?[21] ¿Cómo se comportaría si es condenado a muerte o enviado al exilio, si llegara a perder hijos, posesiones y cargos? No, ciertamente, como el tirano Megapentes. Ante todo, el sabio es un modelo de perfección intelectual y moral, y, por ello, no puede ser vencido por la fortuna, doblegado por las pasiones o empujado por deseos irracionales.

Detrás del paradigma del "sabio" hay una antropología filosófica, cuya base es la proverbial definición: el hombre (ὁ ἄνθρωπος) es un animal (ζῷόν[22]) racional (λογικόν) y mortal (θνητόν). Como los animales, está sujeto a las necesidades de la carne, a la enfermedad y a la muerte; como los dioses, tiene un alma racional, capaz de inteligencia y sabiduría práctica. De acuerdo con esto, el hombre no está destinado a ser un animal irracional, esclavizado a los deseos, los placeres sin límite y las pasiones; tampoco es un dios inmortal de infinita sabiduría. La condición humana es, como la filosofía, "intermedia" (μεταξύ): el hombre es algo entre la animalidad y la divinidad, el cuerpo y el alma, las pasiones y la razón, la ignorancia y la sabiduría.

Porque la raíz de las virtudes es la razón, el hombre es capaz de cultivar la justicia, la sabiduría y la templanza; de asemejarse a la divinidad[23]. Para decirlo

[20] P. ej. "Lo fundamental en la felicidad es nuestra disposición de ánimo, de la que somos dueños (τὸ κεφάλαιον τῆς εὐδαιμονίας ἡ διάθεσις, ἧς ἡμεῖς κύριοι)." (D. E., 112).

[21] Hadot, 1998, pp. 240-254.

[22] Es decir, un ser viviente.

[23] Plat. *Rep*. X, 613b.

con Platón, el sabio es "un hombre demónico" (δαιμόνιος ἀνήρ) que ha superado la "condición humana" –determinada por la ignorancia, las pasiones, los temores y deseos irracionales– alcanzando así una condición igual a la divina, ya que "en cierta manera, los dioses son sabios inmortales y los sabios dioses mortales" (Hadot, 1995, p. 247). En este sentido, Platón argumentó que el hombre puede llegar a ser el animal más divino y civilizado[24]; Aristóteles, que, si cultiva la sabiduría y la virtud, es el mejor de los animales, si no, el más impío y feroz, el más alejado de la divinidad[25]; Epicuro, que si medita y practica los principios de la filosofía, vivirá como un dios entre los hombres[26]; los estoicos, que, repleto de todas las virtudes y ajeno a todo mal, no se diferenciará de un dios, puesto que sería, en realidad, un dios[27].

En el sentido satírico, el *huperánthrōpos* es un rey despótico, admirado y temido por su aparente superioridad; en el filosófico, un sabio que ha perfeccionado la razón. Para los antiguos, el auténtico "hombre superior" no es el tirano, sino aquél que Séneca describe en los siguientes términos:

> Si ves a un hombre intrépido en los peligros, inaccesible a las pasiones, feliz en la adversidad, tranquilo en medio de la tormenta, que contempla a los humanos desde un plano superior y a los dioses al mismo nivel, ¿no penetrará en ti la veneración por él? ¿No exclamarás acaso: «Un tal espíritu es demasiado noble y excelso como para que se le pueda considerar acorde con este corpezuelo en que se halla»? (*Ad Luc*. 41.§4).

[24] Plat. *Leyes*, I, 766a. Cf. "Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad (ὁμοίωσις θεῷ) como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad." (*Teet.* 176b).

[25] Arist. *Pol*. 1253a.

[26] D. L., X, 135.

[27] Sext. Emp. *Adv. Mat.* 9.88. Citado en *Los estoicos antiguos* (2007).

La concepción del sabio como "hombre superior" –semejante a los dioses: feliz, bendito y afortunado– se fundamenta en el "progreso en la filosofía" (κατὰ φιλοσοφίαν προκόψειν). La mayoría no practica la contemplación y la virtud; permanece en una condición parecida a la de las bestias, dominada por miedos, pasiones y deseos. Nadie es naturalmente superior o sabio; por ello es necesario perseverar en el intelecto, cultivar las virtudes, perfeccionarse. La filosofía antigua introduce el camino de la superación del hombre insensato, irracional, pasional y vanidoso: de la superación de sí. El legado de este camino a la sabiduría se observa con claridad en un conocido principio escolástico, por lo tanto, cercano al cristianismo: *Homo non proprie humanus sed superhumanus est* (el hombre no es propiamente un humano sino un superhumano).

El planteamiento del Übermensch

En la filosofía de Nietzsche, la visión del "hombre superior" tiene su momento decisivo en la figura del superhombre. *Así habló Zaratustra*, una obra profundamente alegórica y tropológica, es el escenario de su presentación[28]: "*Yo os enseño al superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? (Pról. §3). Este llamado a la superación del hombre, inscrito en el concepto de Übermensch, representa la síntesis de una larga problematización sobre el hombre y la moral. En otras palabras, el concepto nietzscheano del superhombre involucra tanto su comprensión del ser humano como su crítica del "órden moral del mundo"[29].

La tesis fundamental de la antropología filosófica de Nietzsche está en la siguiente afirmación: "el hombre es *el animal aún no fijado*" (MBM §62). La definición del hombre como "animal" (*Thier*) pertenece a lo que Nietzsche llama el terrible y eterno "texto básico *homo natura* (el hombre naturaleza)" (*ib*.

[28] En el §143 del libro III de *La gaya ciencia* aparece el término, no el concepto. En defensa del politeísmo, Nietzsche habla de la invención de "dioses, héroes y superhombres (Übermenschen)", así como de "subhombres" (*Untermenschen*): "duendes, hadas, centauros, sátiros, *daimones* y diablos".

[29] Para una aclaración del concepto nietzscheano *moralische Weltordnung* (orden moral del mundo), ver AX: §§ 25, 26, 38 y 49.

§230), que, más allá de toda interpretación secundaria, es decir, de todo ideal moral, sitúa al hombre entre los animales[30]. En la configuración de este animal, la Naturaleza es el primer artista[31], la creadora del "cuerpo" (*Leib*) y, con ello, de los sentidos, los instintos, la imaginación, la inteligencia. La cultura, en cambio, es una "segunda naturaleza" (*zweite Natur*) que busca llevar adelante lo que la "naturaleza creadora" ha comenzado: en el mejor de los casos, para promover la afirmación de la vida y la superación del hombre; en el peor, la negación, la decadencia y el nihilismo.

De acuerdo con Nietzsche, la especie hombre es a la vez "criatura" (*Geschöpf*) y "creador" (*Schöpfer*): obra de la naturaleza y artista de su propia existencia. La mayoría, más *criatura* de sus circunstancias, vive como si la existencia fuera un acto del azar carente de sentido[32]; en cambio, el hombre de excepción quiere ser artista y timonel de su propia existencia. En este sentido, todo régimen moral es una manifestación del poder creativo del hombre para *fijar* al hombre, es decir, para determinar, regular y encauzar su existencia a través de valores, principios y leyes. El triunfo de la moral consiste en hacer del hombre una *criatura* buena y justa, un animal dócil y obediente que, por pereza y convención, permanece en las filas de la manada, semejante a los productos fabricados en serie[33].

De vuelta al discurso de Zaratustra, "el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo" (Pról. §4). No se trata ya de superar la animalidad –la "bestia hombre"[34], el animal rapaz–, sino la moralidad, es decir, el hombre bueno y justo. Gracias a la moral, el hombre se ha transformado en un "superanimal" (Überthier): una bestia que se impone

[30] "Nosotros hemos trastocado lo aprendido. Nos hemos vuelto más modestos en todo. Al hombre ya no lo derivamos del «espíritu», de la «divinidad», hemos vuelto a colocarlo entre los animales. Él es para nosotros el animal más fuerte, porque es el más astuto: una consecuencia de esto es su espiritualidad." (AX §14)

[31] Ver CI 3. §6.

[32] Ver CI 3. §1.

[33] *Ibidem*.

[34] *Der Bestie Mensch*.

imperativos morales, peligrosamente alejados de sus instintos[35]. Este es el hombre que describe como "un *tránsito* y un *ocaso*" (*ibidem*), el animal moralmente domesticado, entendido como realidad intermedia:

> El hombre es un no-animal y superanimal; el hombre superior es un no-hombre y un superhombre. Estas son cosas conexas entre sí. Cuando el hombre crece en grandeza y estatura íntimas, crece también su terribilidad y profundidad, no se puede preferir una cosa a la otra; o mejor; cuanto más profundamente se quiere una cosa, tanto más profusamente se alcanza la otra. (VP §1020)[36]

¿En qué sentido el hombre es a un tiempo "animal salvaje" (*Untier*) y "superanimal" (Übertier)? En un ensayo de 1872, Nietzsche desarrolla el siguiente argumento: "las propiedades naturales y las propiedades humanas son inseparables"; por lo tanto, "el hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza" (CP §2). La formación del hombre moral no representa un tránsito definitivo de la animalidad a la humanidad, sino, en cada caso, una forma posible de relacionarse con lo que hay de animal en el hombre. El "superanimal" es más que un animal y, sin embargo es, necesariamente, un animal: no es posible escapar de la naturaleza, pero sí ascender de la naturaleza hacia algo que es más elevado[37].

[35] AX §14. Cf. "Sin los errores que residen en los cálculos de la moral, el hombre habría permanecido animal." (HH 1.2. §40).

[36] "Man is beast and superbeast; the higher man is inhuman and superhuman: these belong together. With every increase of greatness and height in man, there is also an increase in depth and terribleness: one ought not to desire the one without the other or rather: the more radically one desires the one, the more radically one achieves precisely the other." (WP §1027, Spring-Fall 1887).

[37] El argumento está presente en la crítica de Nietzsche a la "vuelta a la naturaleza" de Rousseau: porque no podemos *salir* de la naturaleza, es imposible *volver* a ella. En vez de un *volver*, Nietzsche habla de "un *ascender:* un ascender de la naturaleza, que es elevado, libre, incluso terrible, que juega porque tiene *derecho* a jugar con grandes tareas" (CDI §48).

Ahora bien, bajo el fenómeno de la moral Nietzsche reconoce dos tendencias distintas que buscan "mejorar al hombre": 1) la *cría* de una determinada especie de hombre y 2) la *doma* de la bestia hombre. En el prólogo de Zaratustra, la descripción de "el último hombre" (*der letzte Mensch*) coincide con la del animal domado, obediente y conformista: el "bonachón animal de rebaño"[38], orgulloso de su moral, incapaz de revalorarse a sí mismo y, por lo tanto, de crear por encima de sí[39]. La exhortación a superar al último hombre pide, en primer lugar, salir de la manada, ir más allá de la "moral del animal de rebaño" (*Herdentiermoral*).

El "hombre superior" (*höhere Mensch*) constituye una excepción. Es sobre todo un "creador", el artista de una transvaloración de los valores que encierra la síntesis de "inhumano" (*Unmensch*) y "superhumano" (Übermensch). Desde la perspectiva de la moral dominante, este creador parece inhumano, monstruoso y malvado; en una palabra, inmoral. Según Nietzsche, no puede ser de otra forma, puesto que crear supone destruir: "quien tiene que ser un creador en el bien y en el mal: en verdad, ése tiene que ser antes un aniquilador y quebrantar valores" (Z 2. §12).

Deconstruir valores, para crear nuevos valores; el desprecio del bien y el mal, como condición de un *ir* más allá del bien y del mal. En sentido alegórico, el "superhombre" es símbolo de la superación de la moral, del ocaso de los valores actuales, de la posibilidad de una nueva transvaloración; símbolo, por lo tanto, de una filosofía del futuro. En sentido tropológico, la figura del Übermensch nos incita a "voltear" (τρέπω) hacia el presente y observar nuestra condición actual para transformarla: ¿eres tú un "hombre de rebaño" (*Herdenmensch*): un camello, un sirviente, un animal de sacrificio?, ¿hay algo de león en ti, dispuesto a despreciar, por amor, lo que hay de despreciable en el hombre?, ¿aún eres capaz de *ir* más allá del hombre?

¿Libre te llamas a ti mismo? Quiero oír tu pensamiento dominante, y que no has escapado de un yugo. / ¿Eres tú alguien al que le sea lícito escapar de un yugo? Más de uno hay que arrojó de sí su último valor al arrojar su servidumbre.

[38] EH 14.§4.

[39] Z Pról. §5.

/ ¿Libre *de* qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para* qué? (Z 1.1)

En la filosofía de Nietzsche, "la autosuperación de la moral" (*die Selbstüberwindung der Moral*)[40] responde, nominalmente, a la pregunta "¿cómo se supera el hombre a sí mismo?" (Z, IV, §13). Superar la moral no consiste tanto en cambiar unos valores por otros, como en lograr las condiciones para crear nuevos valores. Es por ello que la tarea de la superación de la moral necesita, sobre todo, "espíritus libres" que vuelvan a tomar posesión de sí mismos.

De acuerdo con Nietzsche, la experiencia decisiva del "espíritu libre" (*freier Geist*) es una "gran liberación" (*großen Loslösung*): el desprendimiento de la moral que conduce a un "camino" nuevo, indeterminado y solitario. El camino del creador es un camino de aislamiento, crisis y convalecencia –tales son los riesgos del "peligroso privilegio de poder vivir en la tentativa y ofrecerse a la aventura" (HH, I, Pról. § 4)–, pero es también un camino de autodominio, disciplina de la voluntad y fuerza de autodeterminación: tal es "el privilegio de maestría del espíritu libre" (*ibidem*).

Tres caminos: diálogo con Manzano

Comienzo el diálogo con una pregunta simple: ¿en qué aspecto son equiparables la filosofía antigua, el cristianismo y la filosofía de Nietzsche? En su llamado a la transformación del hombre que postula la necesidad de un cambio radical del ser y, por ello, también concuerdan en lo siguiente: el hombre, tal como ahora es, no está terminado; es perfectible y, sobre todo, capaz de perfeccionarse. El "hombre sabio", el "nuevo hombre" y el "superhombre" representan un tipo nuevo de hombre, la transición hacia otra conciencia, disposición y modo de

[40] "La palabra 'superhombre', que designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres 'modernos', con los hombres 'buenos', con los cristianos y demás nihilistas, una palabra que, en boca de Zaratustra, el aniquilador de la moral, se convierte en una palabra muy digna de reflexión, ha sido entendida, casi en todas partes, con tal inocencia, en el sentido de aquellos valores cuya antítesis se ha manifestado en la figura de Zaratustra, es decir, ha sido entendida como tipo 'idealista' de una especie superior de hombre, mitad 'santo', mitad 'genio'." (EH 3. §1).

vivir. Más allá de esta afinidad, me parece que la filosofía griega, el cristianismo y la filosofía de Nietzsche son caminos significativamente diferentes.

En la antigüedad, la filosofía era el camino del sabio, es decir, el amor a la sabiduría. Para usar el término de Jaspers, los sabios son «individuos paradigmáticos»: hombres ejemplares que han ejercido una influencia "de incomparable amplitud y hondura" (1971, p. 109). Durante el periodo helenístico, Sócrates se convierte en el prototipo del sabio como "norma trascendente"[41], modelo de sabiduría que el filósofo debe esforzarse por imitar para alcanzar la perfección moral y la felicidad. En el caso del estoicismo, Sócrates, Diógenes[42], Zenón y Crisipo[43] representan el modelo del sabio estoico. Vemos una y otra vez cómo Epicteto los invoca para mostrar el camino a los iniciados: ¿cuál habría sido la actitud del sabio frente a esto?, ¿cuál debe ser la tuya? Por ejemplo, al unir la figura de Sócrates a la imperturbabilidad del filósofo ante la muerte[44]:

> Lo que perturba a los hombres no son las cosas, sino los juicios que hacen sobre las cosas. Así, por ejemplo, nada temible hay en la muerte, y la prueba es que a Sócrates no se lo pareció. Sólo el juicio que nos hacemos de la muerte –a saber: que es algo temible– resulta temible. (*Ench*. §5)

Además de Sócrates, Jaspers incluye entre sus individuos ejemplares al Buda, a Confucio y a Jesús. El camino del cristianismo es, propiamente, un camino hacia Dios: "Jesús le dijo: Yo soy el camino (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς), y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí" (Juan 14:6). En este punto, la correspondencia del cristianismo con la filosofía griega es clara. En general, practicar los consejos evangélicos y la imitación de la vida de Cristo era para el

[41] Ver Hadot, 1998, pp. 241-244.

[42] Me refiero a Diógenes de Sinope, el cínico.

[43] Zenón de Citio y Crisipo de Solos. Se trata, respectivamente, del fundador y de la figura más destacada del estoicismo antiguo.

[44] La indiferencia de los estoicos hacia la muerte surge de comprender que morir es el destino de todo ser vivo, es decir, una acontecimiento natural e inevitable, y no una manifestación del mal.

monje cristiano lo que vivir según los preceptos de la sabiduría y el ejemplo del sabio era para el filósofo griego. Ambos transitan un camino de conversión –a la vida filosófica o a la vida religiosa– y perfección espiritual del hombre[45], trazado por ciertos principios filosóficos, prácticas ascéticas y relaciones psicagógicas[46]. Cabe mencionar aquí el fenómeno de la dirección espiritual, el cultivo de las virtudes –ya sean morales o teologales– y el apaciguamiento de las pasiones.

Por su parte, Nietzsche presenta "el camino del creador" (*Weg des Schaffenden*), esto es, el camino del espíritu libre y superhombre:

> ¡Solitario, tú recorres el camino que lleva a ti mismo! ¡Y tu camino pasa al lado de ti mismo y de tus siete demonios! (...) Solitario, tú recorres el camino del creador: ¡con tus siete demonios quieres crearte para ti un dios! Solitario, tú recorres el camino del amante: te amas a ti mismo y por ello te desprecias como sólo los amantes saben despreciar. (Z 1. §17)

En principio, el camino del creador es la salida y superación del camino hacia el último Dios, del Dios y la moral de los últimos hombres. La crítica de Nietzsche a la metafísica, la moral y el ideal ascético cristianos es un paso necesario para comprender la figura del Übermensch, sin ésta el hombre queda reducido a la condición del camello. Ahora bien, el (auto)desprecio, es decir, el examen y cuestionamiento profundo de los valores que determinan la conciencia y los actos, es *conditio sine qua non* de la liberación de esta moral, descrita como nihilista y decadente. Sin embargo, no es condición suficiente. La superación de la condición moral del hombre no es posible sin una auténtica transvaloración de los valores, y esto necesita de creadores.

En contraste con la filosofía griega y el cristianismo, el camino del creador es un camino abierto, a-paradigmático. Zaratustra no es un modelo de sabiduría o salvación, sino el símbolo de la autosuperación de la moral. En otras palabras, Zaratustra es el anunciador del rayo; el rayo es el superhombre; el superhombre

[45] Sobre decir que en el caso de la filosofía grecolatina cada escuela filosófica propone una "forma de vida", es decir, un modelo ideal de sabiduría y un modelo ideal de sabio.

[46] De "psicagogía" o dirección del alma.

ilumina el camino del creador. El creador busca "compañeros creadores" y renuncia a convertirse en pastor de rebaños:

> Compañeros para su camino busca el creador, y no cadáveres, ni tampoco rebaños y creyentes. Compañeros en la creación busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas. (*ib*.)

Aquí no hay directores de conciencia, principios y virtudes; no hay, como tal, voluntad de mandar sobre el destino de otros. Si en algo se parece el *huperánthrōpos* al Übermensch es en su comprensión del poder: no son tiranos, sino hombres capaces de gobernarse a sí mismos: "¿puedes prescribirte a ti mismo tu bien y tu mal y suspender tu voluntad por encima de ti como una ley?" (*ib*.). El creador es un solitario y un espíritu libre que aspira "a vivir según su propia medida y su propia la ley"; a "responder ante sí mismo de su propia existencia" (CI: III, § 1, 128).

Desde luego, Nietzsche no es ningún eudemonista. Protestó en contra de la doctrina socrática de la identidad (*felicidad = virtud = conocimiento*); de la divinización de la sabiduría y la deificación del sabio; de la felicidad como objetivo de la humanidad: "la felicidad y la virtud no son argumentos" (*MBM* §39), a pesar de "los queridos «idealistas», que se entusiasman con lo bueno, lo verdadero, lo bello" (*ib*.). Con todo, hay influencias innegables de Platón, Sócrates y Epicuro, por mencionar a algunos pensadores antiguos, en la filosofía de Nietzsche, como las hay, qué duda cabe, del cristianismo. La compleja interlocución de Nietzsche con las tradiciones filosóficas, sus principios agonales (EH 1. §7), su actitud ambivalente en relación a los amigos/enemigos, por ejemplo, Schopenhauer y Wagner, hace difícil la tarea de dilucidar sus influencias. Con esto deseo ir a la conclusión del diálogo con Manzano.

En mi interpretación alegre, considero que Nietzsche ha llegado al fondo de lo que es la religión, en particular el cristianismo auténtico (2011, p. 157). Más de uno pensaría que Manzano se refiere a la tarea subterránea de Nietzsche, a la genealogía de la moral y el diagnóstico del cristianismo como religión de decadencia. Pero no es así. Manzano considera que la religión es, en esencia, un renacimiento del hombre.

"¿El hombre nuevo bíblico es lo mismo que el Ultrahombre nietzscheano?, ¿espera Nietzsche a un redentor?, ¿de quién es profeta Nietzsche" (*ib*. p. 161). En el fondo, los paralelismos entre la filosofía griega, el cristianismo y el pensamiento de Nietzsche son posibles gracias a un componente básico de antropología filosófica: la concepción del hombre como ser perfectible. Detrás del sabio, el nuevo hombre y el superhombre, como del hombre elocuente, prudente y justo del humanismo ciceroniano, subyace la idea común del perfeccionamiento del hombre. Me parece que la interpretación de Manzano es posible en ese ámbito, pues en el terreno de la vida, lo que el cristianismo llama mejoramiento, Nietzsche lo llama enfermedad, decadencia y nihilismo.

Bibliografia

Arriano, F. (2015). *Manual para la vida feliz*. (trads. C. Arroyo y J. Palacio Tauste). Madrid: Errata naturae editores.

Diógenes, L. (2013). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres* (ed., trad. Carlos García-Gual). Madrid: Alianza editorial.

Fernández Membrive, M. (2016). Nietzsche: el buen cristiano. En Negrete (Coord.), *Memorias del segundo congreso de filosofía Jorge Manzano*. México: Secretaría de Cultura de Jalisco.

García-Gual, C. (2016). *El sabio camino hacia la felicidad: Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*. España: Ariel.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

— (1998). ¿Qué es la filosofía antigua? México: Fondo de Cultura Económica.

Jaspers, K. (2013). *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos*: *Sócrates, Buda, Confucio, Jesús. Vol. I*. España: Tecnos editorial.

Kanterian, E. (2022). "Life's Affirmation and Denial: Nietzsche as a Christian". En Came (Ed.). *Nietzsche on morality and the affirmation of life* (pp. 193-218). Reino Unido: Oxford University Press.

Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Estados Unidos: Princeton University Press.

La Biblia online-Reina Valera 1960. (s. f.). La Biblia. https://www.biblia.es/reina-valera-1960.php

Lledó, E. (2005). *Elogio de la infelicidad*. España: Cuatro Ediciones.

Los estoicos antiguos (2007). *Obras* (ed., trad. Ángel J. Cappelletti). Madrid: editorial Gredos.
Luciano de Samósata (1981). *Obras I.* (ed., trad. Andrés Espinosa Alarcón). Madrid: editorial Gredos.
Manzano, J. (2011). *Nietzsche: detective de bajos fondos*. México: Universidad Iberoamericana.
Nietzsche, F. (2014). *Nietzsche, Vol. I: El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*. Madrid: Gredos.
— (2010). *Aurora*: *reflexiones sobre los prejuicios morales*. Trad. Genoveva Dietrich. México: Random House Mondadori.
— (2008). *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.
— (2007a). *Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.
— (2007b). *Crepúsculo de los ídolos: o cómo se filosofa con el martillo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.
— (2007c). *Untimely meditations*. Trad. R. J. Hollingdale. Reino Unido: Cambridge University Press.
— (2006). *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial.
— (1967). *The Will to Power*. Trad. Walter Kaufmann & R.J. Hollingdale. Estados Unidos: Vintage Books.
— (1996). *Human all too Human: a book for free spirits*. Trad. R. J. Hollingdale. Reino Unido: Cambridge University Press.
— (1974). *The Gay Science: with a prelude in rhymes and an appendix of songs*. Trad. Walter Kaufmann. Estados Unidos: Vintage Books.
Platón (2015). *Diálogos I* (eds., trads. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, Carlos García-Gual). Madrid: editorial Gredos.
— *Diálogos IV.* (ed., trad. Conrado Eggers Lan). Madrid: editorial Gredos.
— *Diálogos VII.* (ed., trad. Francisco Lisi). Madrid: editorial Gredos.
Séneca (1986). *Epístolas morales a Lucilio I* (ed., trad. Ismael Roca Meliá). Madrid: Editorial Gredos.

Dialogando con el Dr. Jorge Manzano Vargas y su interpretación de G.W.F. Hegel

José Alejandro Fuerte

Introducción

En este trabajo se expondrá un dialogo con las enseñanzas transmitidas por el Dr. Jorge Manzano Vargas en el *Seminario sobre Hegel*, curso que él impartía en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Se presentará como hilo conductor la frase de Hegel "*Las heridas del Espíritu se curan sin dejar cicatrices"* y en la que el Dr. Jorge Manzano, en su momento, se concentró como aspecto central de su interpretación de la *Fenomenología del Espíritu* (1807).

Así, el problema que será expuesto está ligado con la interpretación que el Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ, proporcionaba sobre la *filosofía de la historia* de Hegel presente en la *Fenomenología del Espíritu*. Este trabajo se divide, pues, en tres partes:

I. Exponer lo medular del curso impartido por el Dr. Jorge Manzano y referido al sentido de la frase aludida.
II. Generar un diálogo a la interpretación que el Dr. Jorge Manzano nos transmitió sobre Hegel. Se va a construir un *contraejemplo* de orden histórico que problematizará la frase de Hegel.
III. Se reflexionará sobre el asunto mediante la comprensión adecuada del tema. Sobre todo, se valorará la filosofía de Hegel considerándolo en su contexto y estableciendo su posible vigencia en el contexto histórico del presente.

De esta manera, espero rendir un homenaje al Dr. Jorge Manzano, SJ, a diez años de su fallecimiento y quien fuera un gran formador en el Departamento de Filosofía, así como un gran amigo.

Desarrollo

La frase de Hegel: "Las heridas del Espíritu se curan sin dejar cicatrices"

En primera instancia, resulta pertinente iniciar este trabajo, recordando a Jorge Manzano como maestro y amigo. Me inscribí al curso del *Seminario sobre Hegel* en el que Jorge se enfocaba al estudio de la *Fenomenología del Espíritu* (1807). En el Plan de Estudios de la década de los 90´s del siglo pasado, había dos cursos obligatorios para el estudio de Hegel. Pues, la Universidad de Guadalajara y la Facultad de Filosofía y Letras, se preciaban de ser «socialistas» y se consideraba que el estudio de Hegel era importante para entender la filosofía de Karl Marx, en especial, *El Capital* (1859). La visión dialéctica de la historia se consideraba como medular; sobre todo, el concepto de «praxis»: ¿quién no recuerda, al respecto, el texto de Adolfo Sánchez Vázquez y su *Filosofía de la Praxis*?

Curiosamente, todo ello, se desarrollaba en el contexto histórico de la década de los 90's donde ya se había presentado la caída del Muro de Berlín en 1989 y la disolución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en 1991[1]. Hechos que, por sí mismos, se caracterizaron como el fin del socialismo real. Al respecto, bien vale el esfuerzo revisar los debates de la época; por ejemplo, el

[1] Como dato adicional, se puede indicar que a pesar de que la mayoría de la comunidad académica decía ser marxista, se empezó a experimentar un giro gradual hacia la filosofía del positivismo lógico. Y, en algunos casos aislados, se migro hacia filósofos como F. Nietzsche y M. Heidegger, raíces de la Filosofía Posmoderna. Posiblemente esta última tendencia era más acorde con el «espíritu de los tiempos», ya que, se estaba en presencia del fin de los meta-relatos. Por lo demás, los que tendieron hacia el estudio del positivismo lógico siguieron, sin advertirlo, la búsqueda de la certeza en el sentido cartesiano, pero mediante el análisis lógico del lenguaje.

que protagonizó el poeta Octavio Paz con el filósofo Adolfo Sánchez Vázquez donde se discutía si efectivamente la caída de la Unión Soviética implicaba o no el fin del socialismo proyectado por K. Marx y F. Engels[2]. Aunque, claro está que, tales hechos, requirieron de tiempo para ser asimilados e interpretados con la suficiente «distancia histórica», que permitiera obtener una mirada más «objetiva» en torno a dichos acontecimientos.

En el contexto previamente aludido, mi curso con Manzano fue optativo, puesto que, en mi caso había cursado ya los dos cursos obligatorios –uno de ellos con el Dr. Fernando Carlos Vevia Romero, donde estudiamos la *Ciencia de la Lógica*–. Así: ¿por qué estudiar, una vez más, a Hegel? Sin duda, por la dificultad para comprender su filosofía. Pues, como bien expresa Jean Pierre Labarriere: "Hegel es difícil, pero no intransitable" (Labarriere, p. 9). El curso con Jorge Manzano, representaba una nueva oportunidad para el estudio y comprensión de Hegel. Y, aquí, es donde inicia mi historia como alumno de Jorge Manzano.

El curso con Jorge se caracterizó primero por mostrar al hombre con quien nos encontrábamos. A diferencia, de la mayoría de intelectuales que emanaban un aire de superioridad sobre el resto de los mortales, Jorge tenía una actitud de persona sencilla y muy accesible para sus alumnos. Sin duda, su actitud humilde y sencilla contrastaba con la pluralidad de intelectuales que, por obtener sus grados en alguna institución extranjera, sentían que eran superiores a los demás. No, Jorge era una persona distinta: también había adquirido su grado de Doctor en la Universidad Pontificia de Roma, pero su actitud no era de arrogancia. Siempre era una persona sencilla y accesible con sus estudiantes. Su actitud fue una de las principales enseñanzas.

Más aún, Jorge llegó a representa para mí *la figura del sabio*. Así como Sócrates representó para la filosofía antigua, el ideal del sabio, para mí en mis estudios, dentro y fuera del aula, Jorge encarnó la sabiduría que nos es asequible en esta vida. Puesto que, fue mi maestro, pero también mi amigo. En el Instituto Libre de Filosofía de los Jesuitas, iba yo a la biblioteca, que era la más completa en lo que respecta a las disciplinas filosóficas. Y, en su oficina de estudio, me permitía consultarle sobre autores como Hegel, Nietzsche, Platón, Aristóteles,

[2] Dicho debate se puede consultar en https://www.youtube.com/watch?v=UzGU48L9424

Kant, Kierkegaard, Heidegger, etc. Sin duda, su orientación académica fue para mi un aspecto medular en mi relación con Jorge: su erudición era impresionante y, al mismo tiempo, su actitud era de humildad y servicio.

Además, me permitió vincularme en la participación de algunos eventos de orden académico relacionados con el pluralismo religioso; por ejemplo, con el *Dialogo Multicultural Universal* que tuvo dos ediciones y en ambas participe como colaborador de Jorge y como conferencista. En suma, Jorge me ayudo a entender mejor a los filósofos; pero convivir con él en espacios de pluralidad, fue, sin duda, una de sus mejores enseñanzas vitales. Su fallecimiento en septiembre de 2013, a diez años de distancia, no deja de trastocar mi ánimo, pero me quedo con su ejemplo; así como adoptando su peculiar temple de ánimo que contrasta con la arrogancia de la mayoría de intelectuales del área filosófica.

Pero regresemos a Hegel. Sin duda, la *Fenomenología* representa un reto intelectual para cualquier estudioso de la Filosofía. En su curso Jorge había preparado un Manual en el que explicaba y sintetizaba las principales secciones del texto de Hegel. Los estudiantes adquiríamos dicho Manual que fungía como *Guía de Lectura* de la *Fenomenología*.

Dicha guía poseía un gran mérito, pues, implicó que Jorge se dio a la tarea de estudiar el texto en su totalidad y generar un comentario que permitiera el acceso a quienes nos interesaba la filosofía de Hegel. En cierto sentido, se puede comparar esta Manual elaborado por Jorge Manzano con el libro de Jean Hyppolite: *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ya que, ambos proporcionan una mirada al conjunto de la primera obra de madurez de Hegel. Por lo demás, cabe indicar que el texto de Jorge quedó como Manual, pero bien valdría la pena rescatarlo y revisarlo para una futura publicación, como una de sus obras póstumas.

Aún recuerdo, la explicación de Jorge sobre la primera figura de la conciencia, a saber: la «certeza sensible». En esta sección, la conciencia natural afirma el "esto" sensible como el saber inmediato e indubitable. Jorge nos señalaba que la actitud de la conciencia natural era la como la de "un rancherito de los Altos" que, en su actitud realista e ingenua, apuntaba a la realidad inmediata, como el campo o las vacas, para expresar lo que aparece de modo inmediato a la conciencia. Esta manera de explicar, permitía que el grupo siguiera, con cierta facilidad,

la exposición del curso de Hegel en sus distintas figuras de la conciencia. Jorge era un maestro de la claridad expositiva, lo que facilitaba al grupo, el acceso a Hegel.

No obstante, el detalle es que Hegel no se deja atrapar tan fácilmente, pues, lo medular es comprender la crítica dialéctica de Hegel a la actitud natural; o, en otras palabras, como dice Hegel, comprender cómo se desarrolla la «experiencia de la conciencia».

Cuando se estudia a Hegel se necesita acudir a varios comentaristas. Por ejemplo, el Dr. Vevia nos recomendaba el estudio de W. Dilthey y su libro: *Hegel y el Idealismo*. El Dr. Francisco Salinas Paz, recomendaba el texto de Jean Hyppolite *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Por mera casualidad, en una librería de libros usados me encontré un ejemplar del libro de George Lukács: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Y, por si fuera poco, en la biblioteca del Instituto Libre de Filosofía, fotocopie un texto de Martín Heidegger: *Sendas Perdidas*, para leer con especial atención el capítulo dedicado a Hegel, donde elabora un comentario a la *Introducción* de la *Fenomenología*: *El concepto hegeliano de experiencia.*

Es menester señalar que esta diversidad de comentarios no necesariamente conduce a una clarificación gradual de Hegel. Ya que, por motivos ideológicos, los intérpretes enfatizan algún aspecto o alguna obra en particular del conjunto sistemático de Hegel. Así, por ejemplo, Jean Pierre Labarriere en su *Fenomenología del Espíritu de Hegel*, considera que hay dos métodos para el estudio de Hegel: el método histórico-genético inaugurado por Dilthey y seguido por Hyppolite; y, el método estructural que él presenta y que consiste en ir del todo a las partes. Por otro lado, Lukács consideraba que había dos posibles interpretaciones: por una parte, la vitalista (irracionalista) de Dilthey; y, por otra parte, la inaugurada por K. Marx y el marxismo donde se enfatizaba la importancia del método dialéctico para la comprensión de la realidad histórica-social y destacando, sobre todo, la enajenación en el sistema de producción capitalista.

Dentro de esta serie de posibles interpretaciones: ¿dónde se situaba la exposición de Jorge Manzano? La respuesta nos la proporciona una frase de Hegel que era frecuente en su curso, a saber: "*Las heridas del Espíritu se curan*

sin dejar cicatrices"[3]. De modo continuo, Jorge repetía esta frase y, para él, allí radicaba la importancia y profundidad de la filosofía hegeliana.

Una primera aproximación al sentido de dicha frase, se encuentra en el *Prólogo* del libro de Hegel. Allí se expresa que:

> La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo (p. 16).

En este caso, lo que interesaba a Jorge era explicar la segunda parte de esta cita, es decir: comprender la seriedad, el dolor y el trabajo de lo negativo. El asunto se concentra, entonces, en el sentido de la «negatividad» dentro de la dialéctica hegeliana. Por lo demás, al lector familiarizado con el Prólogo de la *Fenomenología*, no le pasa inadvertida la polémica de Hegel con F. Schelling como filósofo del romanticismo.

Sobre la obra se pueden realizar las siguientes precisiones.

Objeto de estudio: la totalidad de figuras que la conciencia recorre en el proceso de formación que le conducirá a la unidad con lo Absoluto: Dicho en palabras de Hegel:

> El camino de la conciencia natural que insta al verdadero saber, o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como estaciones propuestas a ella por su naturaleza, depurándose hasta elevarse al Espíritu y alcanzando a través de la experiencia completa de sí misma el conocimiento de aquello que es en sí misma (Hegel, p. 54)

Sobre el método: la dialéctica, en la que la negación será inmanente al saber de la conciencia. Por lo que, la Fenomenología, lleva por subtítulo: «Ciencia de la Experiencia de la Conciencia». Al respecto, Hegel señala que:

[3] Esta frase se encuentra en la p. 390 de la *Fenomenología del Espíritu*.

> Este movimiento *dialéctico* que ejercita la conciencia en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, es propiamente lo que se denomina *experiencia*, *en cuanto que* de ella *brota para la conciencia el nuevo objeto verdadero*. […] A causa de esta necesidad, este camino hacia la ciencia es ya el mismo ciencia, y, por su contenido, ciencia de la *experiencia de la conciencia* (Hegel, p. 58).

En otras palabras, el objeto de estudio lo conforma la relación de lo Absoluto con la conciencia: ésta es gradualmente formada en tanto se apropia de la cultura y de la historia que el Espíritu humano ha recorrido para acceder al saber autoconsciente. Dicho proceso se realiza por medio del método dialéctico y su hilo conductor es la «negación determinada»: ya que ésta nos muestra la *progresión inmanente* del saber de la conciencia, inmersa en la experiencia.

De este modo, en cada figura de la conciencia, el saber se desplegará dialécticamente y surgirán aporías que conducirán a la necesidad de negar el saber que previamente se tomaba por verdadero; de allí que Hegel presente este proceso como el *camino de la duda o desesperación* para la conciencia natural. Sin embargo, debido a que, la *Fenomenología* es «ciencia de la experiencia de la conciencia», lo medular estriba en aprehender la negación determinada, puesto por media de esta brota *necesariamente* el nuevo objeto de una manera inmanente. La conciencia filosófica aprehende el «objeto para nosotros» en tanto que logra comprender en qué sentido la negación de un saber determinado no conduce a una nada, sino que es nada de aquello de lo que resulta. Es decir, el filósofo ve y describe la estructura del saber de la conciencia y su continua progresión en la serie de las figuras que integran el texto.

De acuerdo con Manzano y en concordancia con J. Hyppolite, lo adecuado en el estudio de esta obra, es iniciar con la Introducción y no con el Prólogo; ya que, éste último fue redactado al final de la obra y resulta ser una síntesis de todo el libro.

Ahora bien, la dialéctica hegeliana tiene un sentido teleológico. Expresado por Hegel en la Introducción:

> Pero la meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde

se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto (Hegel, p. 55).

La meta es la unidad del saber filosófico con lo Absoluto. Dicho de otro modo, la unidad del sujeto con el objeto, lo cual es posible, *si se supera la enajenación del saber*. Tal enajenación o alienación consiste en la *no adecuación* entre el saber de la conciencia y su objeto; o, dicho de otra manera, la enajenación implica una inadecuación entre el sujeto y el objeto. Dado que, el telos es la superación de la alienación por medio del despliegue de la totalidad de las figuras de la conciencia, se sigue que el sentido de la obra es alcanzar la unidad del sujeto y del objeto[4].

En este proceso de negación continua de las distintas etapas del saber de la conciencia se va configurando un sentido más alto que elimina y, al mismo tiempo, conserva, los saberes de los anteriores estadios. De allí que, la *Fenomenología* sea «ciencia de la experiencia de la conciencia» ya que, el método dialéctico, por medio de la negación determinada, permite la progresión inmanente de una figura a otra, en un proceso continuo de formación cultural e histórica de la conciencia.

Dadas las anteriores consideraciones, se puede enfocar la frase preferida de Jorge, a través de la filosofía de la historia que está implícita en la *Fenomenología*. La dialéctica implica el proceso de la «negación determinada». En términos de Hegel: el *aufheben*. Es decir, el acto de la negación en la que lo negado no es reducido a una nada, sino que es elevada a una determinación superior. Cuando se estudia a Hegel se ve con claridad que *no hay dialéctica sin negación, ni negación que no sea concebida dialécticamente*.

Empero, esta alusión a Theodor Adorno no es casual, sino que se sitúa en la antípoda de la interpretación que, de Hegel, nos proporcionó Jorge Manzano. Ya que, la interpretación de T. Adorno constituye una prolongación de la clásica división entre hegelianos de derecha y hegelianos de izquierda. Los primeros, en apariencia, estarían de acuerdo con el sistema de Hegel y sus reconciliaciones

[4] Al respecto, vale recordar que Ernest Bloch escribió un libro expositivo de la Filosofía de Hegel que lleva por título: *Sujeto-Objeto. El Pensamiento de Hegel*, FCE.

entre Filosofía, Religión y Estado. Los discípulos de izquierda, empezando con L. Feuerbach, serían ateos y negarán el contenido del sistema para rescatar el método dialéctico. La dialéctica Afirmativa implicaría la Unidad del Sujeto con el Objeto, del hombre con lo Absoluto. En esta línea de interpretación, Marx desmitificará la dialéctica y la invertirá en un sentido materialista –lo cual no lo libera de la teleología, sino que solamente abre un capítulo más a la *Fenomenología*, con el tránsito del capitalismo y su superación en el socialismo–.

Este aparente rodeo, nos conduce a la elucidación de la interpretación de Jorge Manzano en torno a Hegel. La frase: "*Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices*" aluden al proceso dialéctico mediante el cual la conciencia accede a la unidad con lo Absoluto, pero a través del desgarramiento que se da en el ámbito de la historia. En este sentido, me atrevo a señalar que Manzano veía a Hegel desde una atmosfera cercana a la *teodicea* de Leibniz.

La teodicea en Hegel es trasladada al ámbito histórico y lo «malo» no tiene un sentido absoluto, sino que es absorbido en el proceso histórico. Jorge estaría en total acuerdo con Hegel, cuando el autor de la *Fenomenología* cuando señala que:

> Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento (p. 24).

La frase de Hegel se puede justificar si se considera que el mal no es una condición fija, estática y existencial de la vida humana. La filosofía hegeliana se caracteriza por la negatividad, pero entendida como dinamismo que supera las oposiciones que se dan en el interior de la realidad misma. Como afirmó Heráclito en su aforismo 23: "No conocerían el nombre de la Justicia si no hubiese estas cosas" (Mondolfo, p. 34).

En síntesis, la frase "*Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices*" se justifica desde el idealismo teleológico de Hegel, en el que el momento de lo negativo se da en el ámbito de la realidad histórica y cultural. Pero, al mismo tiempo, la conciencia filosófica aprehende la experiencia de un modo tal que

puede resignificar el contenido de su experiencia y superarle en un estadio superior del proceso formativo de la conciencia que tiende hacia el conocimiento de lo «Absoluto».

El método del contraejemplo aplicado a la Filosofía de la Historia de Hegel

Función del ejercicio filosófico es problematizar. En este caso, problematicemos la frase de Hegel con los acontecimientos bélicos del siglo XX, en especial los campos de concentración de Auschwitz, durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945).

La noción de "contraejemplo" la podemos remitir al ámbito de la lógica: en particular a la regla de inferencia conocida como *Modus Tollens*, cuya forma lógica es la siguiente:

$P \rightarrow Q$
$\sim Q$
Por ende, $\sim P$

En este caso, "P" es el antecedente y "Q" el consecuente. Siendo más precisos con la aplicación de la lógica a Hegel, se necesitan agregar cuantificadores para entender el asunto.

$(x)\ (Px \rightarrow Qx)$
$(\exists x) \sim Qx$
Por ende, $(\exists x) \sim Px$

Para efectos de claridad, precisemos el significado de la notación simbólica:

El símbolo (x) se lee: para toda x. La fórmula $(x)\ (Px \rightarrow Qx)$, se lee: para toda x, si P de x, entonces, Q de x. El símbolo $(\exists x)$ es un cuantificador existencial y se lee:" existe al menos una x, tal que x…". En el caso de la frase de Hegel, aludida en el apartado anterior, el asunto se puede condensar del siguiente modo:

- Premisa 1: Para toda x, si x es un evento malo entonces, x será superado en una fase superior del desarrollo cultural.

- Premisa 2. Auschwitz es un mal que no se puede superar bajo la manera dialéctica de pensar la historia.

Por ende, Auschwitz niega el antecedente, según el cual todo mal sería superado en una esfera superior de la cultura.

Para efectos de claridad en la exposición, como contraejemplo a la frase de Hegel: "*Las heridas del espíritu se curan, y no dejan cicatrices*", presentamos la siguiente cita de un sobreviviente de Auschwitz:

> Lo que pasó, pasó. Pero no se puede aceptar tan fácilmente que haya pasado. Yo me opongo: contra mi pasado, contra la historia, y contra un tiempo presente que sitúa lo incomprensible en el frío depósito de la historia, falsificándolo en forma repugnante. Nada se ha curado… (Bernstein, p. 79)[5]

Es claro que un sobreviviente de los campos de concentración se encuentra en desacuerdo con la frase según la cual, «las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatrices». Ya que: ¿cómo se podría olvidar o perdonar las atrocidades que los alemanes cometieron contra los judíos en los campos de concentración? Lo lógico es suponer que los sobrevivientes quedaron traumatizados de por vida, ante los horrores del genocidio y de la guerra. Más aún, en algunos casos se sentían avergonzados de haber sobrevivido.

En este sentido, el aspecto criticable del idealismo teleológico de Hegel es la creencia en la *necesaria* superación del mal. Después de la segunda Guerra Mundial (1939-1945), los campos de concentración de los judíos se compondrán como el clásico contraejemplo a la visión dialéctica de la filosofía de la historia de Hegel. O lo que es equivalente: ¿se puede justificar el «mal radical»[6] acontecido en Auschwitz desde la filosofía de la historia hegeliana que lee los acontecimientos en una escala dialéctica?

[5] Citado por Richard Bernstein en su libro *El Mal Radical*, p. 79. El pensamiento citado es de Jean Améry en su libro *En los límites de la mente*.

[6] Cabe señalar que la expresión «mal radical» proviene de Kant, quien la formulo en su libro *La religión dentro de de los límites de la mera razón.*

Una implicación de lo anterior, siguiendo la cita del sobreviviente de Auschwitz: *las heridas del espíritu no se curan y sí dejan cicatrices*. Más aún, la memoria colectiva está obligada a no olvidar un fenómeno como el de Auschwitz. En teoría, se estudia la historia para evitar la repetición de los errores cometidos en el pasado[7]. Con frecuencia, se escucha o se lee, que es necesario el estudio de la historia para no redundar los errores del pasado. Se cree que, si recordamos los horrores de la guerra y del genocidio, entonces, los seres humanos sentirán cierta inhibición de orden moral para realizar tal tipo de atrocidades.

Así, Auschwitz representa un ejemplo, uno de los más radicales, de la capacidad que tiene la voluntad humana para ejercer el mal. Al respecto, Federico Schelling, señala, en su célebre obra *De la Esencia de la Libertad*, que: "la libertad es facultad del bien y del mal" (Schelling p. 94). La elección depende de un acto voluntario y el agente moral elige actuar bien o mal. En esta definición que Schelling nos proporciona de la libertad, subyace un trasfondo kantiano: es decir, se puede hablar de una «metafísica del mal», puesto que, siguiendo la ética de Kant, el hombre en cuanto ser libre *trasciende* el ámbito de los fenómenos naturales.

En consecuencia, no es posible evadir la responsabilidad ante el mal, pretendiendo reducir el comportamiento maligno a un actuar conforme a las pasiones, emociones o instintos; en todo caso, esta alusión explica la conducta maligna en el nivel de la causa material, pero no al nivel de la causa formal. Si enfocamos el asunto desde la óptica kantiana, entonces, el ser humano es un agente moral debido al *factum* de la libertad. Dicho de otro modo, la libertad es condición de posibilidad para que el ser humano sea un agente moral.

Y, la libertad, se encuentra enraizada en la facultad de lo que Kant denomina como la razón práctica. De allí que Schelling considere que, al abordar el problema del mal, no sea suficiente con la clásica explicación de origen cristiano-platónico según la cual, el cuerpo y las pasiones serían la fuente o causa de las malas acciones. El énfasis puesto por Schelling consiste en enfocar a la *razón* como

[7] Irónicamente, se le atribuye a Hitler la frase según la cual: "quizá la más grande y mejor lección de la Historia es que nadie aprendió las lecciones de la Historia" (citado por Pedro Baños en *Así se domina el mundo*, p. 78).

causa del mal. En tanto animal racional, el hombre elige actuar bien o mal, pero el impulso de su acción no es simplemente el egoísmo o las pasiones, sino que, lo que permite pasar de la potencia al acto en el ámbito de las malas acciones, es la razón activa.

Simplemente, considere el lector que Auschwitz representa un lugar irracional, puesto que: ¿cómo se podría justificar el genocidio? Sobre la base de la ética kantiana, se viola la segunda formulación del imperativo categórico, según la cual, cada persona es un fin en sí mismo y no un medio. Empero, resulta claro que, *el genocidio de los judíos implicó la negación de su calidad de personas, sujetas a derecho y, por ende, implico negar el respeto a su dignidad*. Esto es, los nazis negaron a los judíos esa cualidad de ser personas, así como ser agentes morales y jurídicos. Les redujeron a la condición de la «coseidad»[8], es decir, les trataron como objetos y los desecharon en barricadas de cadáveres, como si el sufrimiento allí acaecido no fuera el de personas. Sin duda, los nazis actuaron con frialdad y metódicamente.

No obstante, Auschwitz no hubiera sido posible, sin el uso de la razón: es decir, la planificación, la organización y la implementación de un orden tecnológico para llevar a cabo el genocidio. Este aspecto racional es a lo que Schelling se refería con una "metafísica del mal". Su operación o puesta en marcha, depende de actos racionales que posibilitan *consumar la acción*.

De este modo, Auschwitz representa un lugar que aúna razón y sin razón. Es un lugar racional desde el punto de vista de la razón instrumental. Pero no es un lugar razonable si se considera el asunto desde la óptica de la ética kantiana. Schelling vio el abismo de la libertad y profundizó, en la época en que Hegel terminó su *Fenomenología*, en las aporías de la libertad humana.

Ahora bien, ya en el primer apartado se hizo referencia a que Hegel trasladó la teodicea de Leibniz al ámbito de la filosofía de la historia. En la *Teodicea* Leibniz distinguió tres tipos de males:

[8] Cabe indicar que la noción de «coseidad» pertenece a Hegel y aparece en la sección conciencia, figura de la Percepción. Claro está que en el caso de Hegel se trata de un contexto gnoseológico, pero se puede tomar en préstamo el concepto y trasladarlo el ámbito de la moral.

a) El mal físico: por ejemplo, una enfermedad o un temblor.
b) El mal moral: es el que depende del libre albedrío del ser humano.
c) El mal metafísico: es la finitud inherente a las cosas creadas[9].

Es clásica la objeción a Leibniz, según la cual, si este el mejor de los mundos posibles, entonces: ¿cómo sería el peor? La existencia del mal, refuta la existencia de un Dios bueno y omnipotente. El temblor de Lisboa en 1755, fue presentado como contraejemplo a la teoría de Leibniz: habían muerto personas inocentes y, por ende, el mal no estaba justificado. Sin embargo, con las distinciones sobre los tipos de males, cualquier discípulo de Leibniz, podía indicar que el temblor es un mal natural y que el mal de la parte no implica el mal del todo. Puesto que, Dios ha construido un orden dentro de la naturaleza, no se sigue que todo evento vaya a beneficiar al hombre y su esfera de intereses mundanos –de hecho, el puerto de Lisboa era relevante, pues, allí llegaban los barcos que venían del Nuevo Mundo con los tesoros de la conquista–.

De hecho, si se aplican las distinciones propuestas por Leibniz, entonces, el mal acaecido en los campos de concentración se encuentran en el nivel del mal moral. Y este tipo de mal es atribuido al hombre: como indicó Schelling, quien tenía en mente a Leibniz, la libertad es la capacidad de la voluntad para actuar conforme al bien o conforme al mal. Así, las mayores atrocidades que sufren los seres humanos vienen infringidas por otros seres humanos. Un temblor o una enfermedad son males relativamente menores, si se les compara con el mal asociado a una voluntad maligna que está dispuesta a causar daño e infringir dolor a sus enemigos.

Para cerrar con este segundo apartado, recurramos una vez más al punto de vista de quienes sufrieron el holocausto. El filósofo judío Emanuel Levinas, considera que «después de Auschwitz», el problema del mal, es un problema que aparece después del *fin de la teodice*a. Pues: ¿cómo encontrar una justificación para un sufrimiento intolerable? Dicho de otro modo, *el holocausto de los judíos*

[9] De allí que Hegel en la *Ciencia de la Lógica* señale que "todo lo que existe lleva en su nacimiento el germen de su perecer" (p. 78). En el caso de Leibniz, el mal metafísico consiste en la finitud de lo creado.

hace que la teodicea sea una justificación inadecuada del problema del mal. En cierto sentido, hablar del fin de la teodicea implica no aceptar ninguna explicación del tipo de Leibniz o de Hegel al problema del mal en el ámbito de la filosofía de la historia: el bien del todo no justifica el mal de las partes. Pues es claro que tal tipo de explicación recaía en el ámbito de los fenómenos naturales.

En Hegel, el mal y, en consecuencia, las heridas del espíritu, forman parte del desarrollo dialéctico. Es decir, las «heridas del espíritu» son momentos necesarios en el proceso del Todo. Dado el carácter teleológico del sistema de Hegel, la reconciliación del espíritu consigo mismo y, por ende, el no dejar cicatrices, es un producto de su modo de entender la historia, así como las relaciones entre lo finito y lo infinito. La realización del mal es necesaria para la realización concreta de un espíritu infinito. Pero al final del proceso el mal mismo es superado. Para este propósito, Hegel es más griego que moderno, pues, sin duda que daría por verdadero el siguiente aforismo (8) de Heráclito: "Lo que se opone es concorde, y de los discordantes [se forma] la más bella armonía, y todo se engendra por la discordia" (Mondolfo, p. 31).

En otras palabras, lo anterior significa que, después de Auschwitz, pensar el «mal radical» se presenta como uno de los problemas que presenta mayores retos a las capacidades de entendimiento del hombre. *¿No será que con el problema del mal la filosofía dialéctica llega a un límite que excede a su pensamiento*? Esta es la objeción que Auschwitz nos obliga a pensar en contra de Hegel. Es decir, no es posible representarse a Auschwitz como un momento necesario en el devenir dialéctico del Espíritu. ¿No representa Auschwitz una ruptura tan violenta y tan profunda, dentro de la historia, que, dada su radicalidad, se resiste a ser superada?

Algunas heridas dejan cicatrices permanentes, algunos males no pueden ser superados. *El mal es un exceso que se resiste a la comprensión total*.

En defensa de Hegel

Sin embargo: ¿podía la filosofía de la historia de Hegel prever o anticipar un acto como el genocidio de los judíos en las cámaras de gas de Auschwitz? Probablemente, la respuesta sea negativa, ya que, tal acontecimiento se produjo con una posterioridad mayor a cien años.

Empero, lo irónico del asunto es que Hegel era alemán y lo nazis realizaron tales acciones bajo la ideología de la superioridad de la raza aria. Al menos, en defensa de Hegel se puede señalar que no hay indicios de que este filósofo planteara tal superioridad racial de los alemanes.

Sin embargo, algunos intérpretes consideran que la obra que es menester traer a colación, para abordar este asunto, es la *Filosofía del Derecho* (1821) donde Hegel exalta al Estado Prusiano y, diera la impresión de glorificarle. No obstante, se debe señalar que Alemania se consolidará como nación en los años 1870-1871 en la guerra de Alsacia-Lorena contra Francia. Por lo que, en sentido estricto, los textos de Hegel deben ser analizados en su contexto y en función de su circunstancia histórica. En este caso, los hegelianos consideran que en la *Filosofía del Derecho* Hegel reconoce en Prusia la función histórica de unir a los estados alemanes y consolidar a la nación.

Ahora bien, los acontecimientos bélicos del siglo XX, condujeron, pues, a una «crisis de la razón» y a una «crisis de la historia». La fórmula clara y concisa del asunto, la encontramos en *La Dialéctica del Iluminismo* (1947) de Theodor Adorno y Max Horkheimer:

> El iluminismo, en el sentido más amplio del pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura (M. Horkheimer, T. Adorno, 1997, p. 15).

El Iluminismo alude a la Ilustración y Hegel de la cual era partidario. Siguiendo la cita de los fundadores de la Teoría Crítica, se puede indicar que el proyecto de la Ilustración ha devenido en crisis.

Por un lado, la «crisis de la razón» alude a que la «Razón» en sentido kantiano incluía a la razón teórica (gnoseología) y a la razón práctica (ética). El problema consiste en que la razón ha devenido como *razón instrumental*. Al respecto ya hemos explicado que Auschwitz no hubiera sido posible sin las instalaciones tecnológicas de las cámaras de gas, así como el proceso logístico de identificación, traslado, tortura, etc.

Hay otra arista del asunto: el problema radica, entonces, en quién (es) establece la *racionalidad de los fines*. ¿Es un fin racional el genocidio de los judíos o de cualquier otro grupo humano? Sólo una voluntad que aspira al poder, sin mediaciones de orden ético o moral, puede justificar tal tipo de acciones. Pero, de este modo, nos instalamos en la «voluntad de poder» formulada por F. Nietzsche y que, probablemente, sirvió de inspiración a la «bestia rubia» (es decir, a los nazis) que presenta en su *Genealogía de la Moral*.

Por otra parte, la «crisis de la historia» problematiza el proyecto filosófico de la modernidad. Por "proyecto filosófico de la modernidad" aludo a un proyecto que se fue formando a partir de Descartes hasta el predominio de la filosofía positivista. Este proyecto tiene etapas. O siguiendo a Eusebi Colomer se puede entender a partir de las tres estaciones del sujeto moderno.

La primera estación la representa Descartes, quien propuso al *cogito* como el punto de partida del filosofar en la modernidad. El sujeto por medio del método puede obtener claridad y distinción en el proceso del conocimiento de la realidad objetiva. El propósito del conocimiento es el poder. A diferencia de Aristóteles, quien consideró que el saber filosófico tenía como finalidad la contemplación intelectual de las causas primeras que conforman el orden del mundo, Descartes considero que el propósito del conocimiento era lograr el dominio sobre la naturaleza. En este sentido, el saber no es desinteresado, sino que se efectúa con miras hacia un objeto al que es menester dominar y sujetar por medio del saber claro y distinto que ofrecen las matemáticas.

La segunda estación del sujeto moderno es la filosofía de Immanuel Kant. Ya han sido mencionada su parte ética, pero resulta imprescindible dejar claro al lector que Kant distinguió con, todo rigor, la razón pura y la razón práctica. Así, en su *Crítica de la Razón Pura* (1781) se abordan las cuestiones relativas a la teoría del conocimiento y a la posibilidad o no de la metafísica como ciencia. En la *Crítica de la Razón Práctica*, se plantea la libertad como condición de posibilidad de los actos morales. Lo medular es aprehender que para Kant la razón pura, propia del conocimiento físico-matemático, constituye una de las funciones de la facultad de la razón. Pero la razón no se termina en el ámbito del conocimiento científico. Para el ámbito ético se necesita de una razón práctica que posibilite el respeto entre las personas, así como los demás deberes morales.

La razón práctica tiene implicaciones en el ámbito de la filosofía del derecho y en la filosofía de la historia. Kant consideraba que en el ámbito de las relaciones internacionales era necesario establecer las condiciones para garantizar un marco de respeto y de paz entre naciones. Y, en su célebre libro *La Paz Perpetua*, estableció la necesidad de trascender el estado de guerra, potencial o actual, entre las naciones. Su base era la ética y, en cierto sentido su antropología filosófica, ya que, si se parte del imperativo categórico, entonces, el respeto entre las naciones conduce a la paz.

La tercera estación del sujeto moderno es Hegel. En el Prólogo de la *Fenomenología*, Hegel explica la importancia de la Ilustración y de la Revolución Francesa en el siguiente pasaje:

> No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación (Hegel, p. 12)

Hegel consideró que la Revolución Francesa constituía el inicio de una nueva imagen del mundo social e histórico. Sobre todo, la proclamación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, la libertad y la igualdad, constituirán en lo sucesivo el sentido del devenir histórico. *No es difícil percatarse de que la noción de "Absoluto" de Hegel implica una visión de la historia considerada desde la categoría kantiana de "totalidad"*.

La filosofía de la historia consiste en que la Revolución Francesa ha legado la autoconsciencia del hombre como ser libre y, además, con el derecho a la igualdad; por lo que, en lo sucesivo, el esfuerzo humano será traducir estos derechos en su *universalidad* por medio de los marcos jurídicos que rigen la vida de las naciones. Ni Kant ni Hegel son ingenuos en cuanto a considerar que tales ideales se darían de manera automática y sin esfuerzo. Por el contrario, se puede decir que tales ideales son, dicho kantianamente, principios regulativos de la razón práctica.

Que la historia acontecida no conduzca a la concretización de los ideales de libertad e igualdad, no implica que, tal visión pierda su función reguladora. Si

bien los acontecimientos bélicos del siglo XX, problematizaron la visión progresista de la historia de Kant y Hegel, ello no implica que tales filosofías queden refutadas por los hechos. Pues, considerando el asunto desde una óptica kantiana, la implementación de tales ideales en el ámbito de la sociedad, exige el esfuerzo continuo y consciente de los individuos. La educación en la ética implica el acto simple de reconocer al otro como un sujeto de derechos que, a su vez, implica el respeto a su dignidad en tanto persona que pertenece a la especie humana. El universalismo de Kant y de Hegel, no están tan «superados» como pudiera ser la impresión de algunos lectores. Sin duda, no se puede establecer una visión única de la realidad histórico-social: hay múltiples visiones del mundo en distintas regiones del planeta. Pero la interdependencia económica de nuestros días, nos impele a escuchar de nuevo a estos clásicos de la filosofía alemana. El idealismo alemán nos heredó una serie de conceptos que, en última instancia, necesitan ser revisados para una adecuada comprensión del presente. Baste con indicar que los ideales de libertad e igualdad siguen guiando a las sociedades democráticas y que éstas son una mejor opción de vida en relación a los sistemas totalitarios que emergieron en el siglo XX, como el fascismo, el nazismo y el estalinismo.

Conclusión

Como nota irónica de la historia, fue el pueblo alemán (un pueblo culto y con grandes genios musicales, como Bach o Beethoven) los que, bajo las circunstancias de orden histórico y político del periodo de entreguerras (1919-1938), condujeron a Adolf Hitler al poder. Y con ello, al advenimiento de la barbarie. ¿Cómo un pueblo que dio a luz a Goethe, Lessing, Kant, Hegel, Bach, Beethoven, pudo conducir a un pueblo que creyó en la superioridad de su raza? ¿Cómo es que los alemanes bajo la conducción de Hitler emprendieron la conquista de las demás naciones europeas? ¿Y cómo es que este pueblo alemán, cometiera las atrocidades de Auschwitz? Sin duda, constituye una ironía que un pueblo con una rica historia cultural, adviniera en tales actos de barbarie. Posiblemente, Schelling no estaba equivocado cuando consideró que la consideración de la libertad humana implicada ver hacia un abismo.

Pero retornemos a nuestro punto de partida: nuestro homenaje a la figura de Jorge Manzano. Sin duda, un gran maestro y amigo. A quien debo más de una

enseñanza y no todas derivadas del ámbito intelectual. Gracias a Jorge conocí a otro personaje que será un maestro para mí: Juan Ruiz Naupari. Pero la historia con Juan y Jorge nos desvían del ámbito filosófico y nos conducen a otras sendas recorridas por Jorge Manzano, a saber: el pluralismo religioso y el misticismo. Sendas que le permitieron trascender lo que Hegel llamaría el «intelecto» para ahondar, más aún, en el viaje del espíritu que retorna al hombre; o, dicho de otra manera: el viaje del ser individual que retorna al espíritu.

La frase "Las heridas del Espíritu se curan sin dejar cicatrices" representaba para Manzano lo medular de la *Fenomenología* de Hegel. Como ya fue explicado, implica asumir ciertos supuestos de orden leibniziano, así como la concepción de la historia vista como una totalidad que se despliega con miras a la actualización de un fin, a saber: la libertad e igualdad como ideales de la Revolución Francesa que, en lo sucesivo, indicarían el sentido del devenir histórico.

Bibliografía

Adorno, T. (1981). *Tres Estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus.

Baños, P. (2017). *Así de domina el mundo*, Barcelona: Ariel.

Bernstein, R. (2006). *El Mal Radical*, México: Fineo.

Bloch E. (1985). *Sujeto-Objeto. El Pensamiento de Hegel*, México: FCE.

Colomer, E. (2006). *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger,* Barcelona: Herder.

Dilthey, W. (1978). *Hegel y el Idealismo*, México: FCE.

Hegel, G.W. F. (1973). *Fenomenología del Espíritu*, México: FCE.

— (1974). *Ciencia de la Lógica*, Hachette-Solar, Buenos Aires.

Heidegger, M. (1969). *Sendas Pérdidas*, Buenos Aires: Losada.

Hyppolite, J. (1998). *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona: Península.

Horkheimer, M. (1997). Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, México: Hermes.

Friedman, G. (1986). *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt*, México: FCE.

Kant, I. (2007). *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid: Alianza.

Labarrire, J. P. (1985). *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, México: FCE.
Leibniz, G. (2013). *Ensayos de Teodicea*, Salamanca: Sígueme.
Lukacs, G. (1985). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México: Grijalbo.
Marcuse, H. (1980). *Razón y Revolución*, Madrid: Alianza.
Mondolfo, Rodolfo, Heráclito (2000). *Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México.
Neiman S. (2012). *El mal en el pensamiento Moderno*, México: FCE.
Nietzsche, F. (1981). *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza.
Schelling, F. (1969). *Sobre la Esencia de la Libertad Humana*, Buenos Aires: Paideuma.

De los “sublimes abismos” a la defensoría de los Derechos Humanos en México

Omar de Jesús Romero González

Introducción

El propósito de este escrito radica en exponer, a diez años del desafortunado fallecimiento de Jorge Manzano, algunos tópicos relativos a su obra como escritor: “filosofía”, “mística” y “pluralismo religioso”. Para llevar a cabo el homenaje a Manzano, la *conditio sine qua non* propuesta por el CERyS es que dicho homenaje sea realizado en torno a su obra escrita y no basarse, únicamente, en cualquier tipo de relatos o de vivencias personales[1] que cualquiera de quienes

[1] Puesto que he seleccionado la revista de Jorge (Xipe Totek) como evidencia textual que dará sustento a mis argumentos, es preciso mencionar que dentro de dicha fuente textual puede notarse una gran división de los materiales que se puede pensar en “textos de Jorge Manzano” y en “textos sobre Jorge Manzano”. Dado que únicamente tomaré “textos de Jorge Manzano” como parte de mi argumentación, me parece oportuno reconocer –a manera de una suerte de “estado del arte”– el valor que tienen algunos “textos sobre Manzano” que con anterioridad han visto la luz en *Xipe Totek;* me refiero, *in concreto*, a los siguientes textos: (XT., 2013, 88) “*Jorge de los espíritus*” de Pedro Velasco y Rivero; “*Pensar a través de Manzano: Mirar el mundo con los ojos del otro”* de Fernando Suárez Cázares; “*Jorge Manzano: al rasgarse la filosofía o cucharadas de luna”* de Miguel Agustín Romero Morett; “*”Uno con todos”: Su extraordinario estar en el mundo”* de Miguel Fernández y Membrive; “*Jorge Manzano: Combatiente de dragones”* de Martín Torres Sauchett; “*Xipe Totek bajo un manzano*” de Alberto Carrasco; “*Mi vida ha sido una travesía al interior de una ballena*” de Yolanda Zamora Puente; “*El árbol de la sabiduría”* de Silvano Andrés Torres Rivera; (XT., 2015, 93) “*Jorge*

tuvimos la dicha de conocer a Jorge pudiéramos llegar a narrar; es decir, se trata de –echando mano de algunas categorías de análisis elaboradas por Gotthold Ephraim Lessing[2] (1990) y Søren Aabye Kierkegaard (2009)– construir "*verdades históricas*" (Lessing, 1990, p. 482) –a pesar de que éstas no demuestren nada

Manzano rompe el arcoíris" de Luis Armando Aguilar Sahagún; "*Suárez redivivo"* de Javier Prado Galán: "*Nietzsche, el buen cristiano*" de Miguel Fernández Membrive.

[2] De Lessing interesa la tesis sobre la contingencia - contenida en "*Sobre la demostración en espíritu y fuerza*"–de las "verdades históricas" y la imposibilidad de -mediante el uso de dichas "verdades históricas"– demostrar cualquier tipo de proposición o "verdad" con éstas. Este argumento es interesante, puesto que permite cuestionar "la idea de la historia" ("*la historia providencial*") (Collingwood, 1952, p. 65) sobre la cual se gesta la demostración de la "verdad" del cristianismo o la aparición del hijo de Dios en la historia, esto es, la "verdad divina" plasmada en la figura del "Jesús histórico". Con una terrible sagacidad Lessing destroza la presunción del cristianismo –entendido como religión revelada por Dios mismo a su hijo Jesús, por Jesús a los Apóstoles ("*discípulos contemporáneos*") y por los Apóstoles, por los siglos de los siglos, a todos los demás fieles ("*discípulos de segunda mano")* de todas la generaciones siguientes– de erigirse como una "verdad divina" por fundamentarse en una "verdad histórica" al sostener que "*una cosa son las profecías cumplidas, cuyo cumplimiento personalmente he vivido, y otra las profecías cumplidas de las que sólo por la historia sé que otras personas dicen haber asistido a su cumplimiento"* (Lessing, 1990, p. 480)*;* y además que "*una cosa son los milagros que veo con mis propios ojos y tengo ocasión de comprobar por mí mismo, y otra cosa son los milagros de los que sólo por la historia sé que otras personas dicen haber asistido a su cumplimiento"* (Lessing, 1990, p. 480). Desde esta óptica, por su utilidad para advertir sobre la contingencia de todo testimonio plasmado en "*verdades históricas*", sostengo –siguiendo a Lessing–, por analogía con la figura de Jorge Manzano, que es necesario advertir que "*las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son*". (Lessing, 1990, p. 482), es decir, el testimonio que de Jorge pueda llegar a plasmar por escrito, por contingente que éste es, no puede –por ser, en última instancia, un simple ejercicio hermenéutico-argumentativo presentado a manera de homenaje para el desarrollo del seminario anual de investigación del CERyS– demostrar nada ni en espíritu ni en fuerza sobre la "filosofía", "la mística" o el "pluralismo religioso" de Jorge Manzano.

en sí y por sí mismas– y dejarlas a consideración tanto de los "*discípulos contemporáneos*" (Kierkegaard, 2016, p. 71) (aquellos quienes que, de una manera u otra, pudimos conocer a y convivir con Jorge Manzano) como para los "*discípulos de segunda mano"* (Kierkegaard, 2016, p. 99) (aquellos que sólo conocen la filosofía de Jorge Manzano a través de sus escritos o mediante las narraciones de otro u otros "*discípulos contemporáneos*") con la única finalidad de poder llegar a ser –sin, necesariamente, tener que recurrir al más temido que amado *ars goetia*–, tanto los "*discípulos contemporáneos*", como los "*discípulos de segunda mano*", incluso hoy, a diez años de su partir, "*contemporáneos con Jorge*[3]"…

[3] El problema de la "contemporaneidad con Cristo" –aquí haré una suerte de paráfrasis: "contemporaneidad con Jorge"–, es decir, el problema de la paradójica (la apropiación, para la elección de sí, existencial de contenidos proposicionales y su reproducción en la existencia individual) historicidad del cristianismo y la dialéctica existente entre los "*discípulos contemporáneos*" (Kierkegaard, 2016, p. 69) y los "*discípulos de segunda mano*" en torno a la apropiación del mensaje de Cristo y del cristianismo son temas recurrentes en la filosofía de Kierkegaard. De hecho, este problema es abordado por dos de los más interesantes seudónimos de Kierkegaard: Johannes Climacus (un excepcional filósofo racionalista) y Anticlimacus (un cristiano excepcional). Johannes Climacus en "*Migajas filosóficas*", sostiene que "*cuando el que aprende es contemporáneo, por tanto, le es fácil hacerse testigo histórico, el inconveniente está en que conocer una circunstancia histórica, y conocerla incluso con toda la confiabilidad del testigo ocular, no convierte en modo alguno al testigo ocular en discípulo*," (Kierkegaard, 2016, p. 74). Anticlimacus, por su parte, en la "*Ejercitación del cristianismo*", sostiene que "*un cristianismo histórico es galimatías y confusión anticristiana; pues los verdaderos cristianos que haya en cada generación no tienen nada que ver con los cristianos de las generaciones precedentes, sino sólo con el contemporáneo Cristo"* (Kierkegaard, 2009, p. 86). Teniendo en cuenta la tensión dialéctica que se presenta entre Climacus y Anticlimacus conviene mencionar que la categoría que se quiere extraer es la de "contemporaneidad" que consiste, prácticamente, en, al margen de las distancias históricas que existan entre el sujeto o agente que conoce (en este caso concreto cualquiera de mis amables lectores) y el objeto que se pretende conocer (en este caso concreto la "filosofía", la "mística" y el "pluralismo religioso" de Jorge Manzano), poder apropiarse de dicho objeto plasmado en contenidos proposicionales y reproducirlo –*sub specie temporis*– en su propia

Ahora bien, dentro del amplio conjunto: sus "*Apuntes"* personales –para sus clases y seminarios– sobre "grandes filósofos" como Platón, Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche y Bergson; *"Nietzsche: detective de bajos fondos"* (2002); *"Mini léxico: Términos escolásticos de referencia"* (2006); *"Al rasgarse el arcoíris: Relatos de viajes, tras las huellas de los filósofos"* (2008); "*El ámbito de lo preternatural"* (2011) de su obra escrita se tomarán en cuenta, para efectuar este homenaje a Jorge, algunos de los contenidos proposicionales plasmados, por él mismo, en su propia revista de filosofía que lleva por nombre –en alusión directa al "dios desollado" ("señor de la vida," "señor de la muerte" y "señor de la renovación"), Xipe Tótec, de la cultura mexica– *"Xipe Totek*[4]".

He elegido la revista *"Xipe Totek* "–en lo sucesivo "XT"– para la presente disertación puesto que, en palabras de Jorge (XT., 2011, 80):

> La línea de nuestra revista ha sido clara (…). Sin embargo, ahora que cumplimos 20 años presentamos a nuestros lectores la fuerte unidad de los temas tan variados que hemos tratado en las dos carpetas nucleares: una, la de memorias de conferencias; otra la de derechos humanos y/o indigenismo. La línea ha sido reflexionar, junto con el gran público, en torno a la liberación de cuanto oprime al ser humano, a debate abierto. Así hemos tratado de compartir con la sociedad, participando y recibiendo, las mutuas reflexiones e inquietudes, problemáticas y soluciones sobre aspectos diversos de la vida. Se trata de tomar conciencia de las cadenas de todo tipo en que la sociedad se haya atrapada, descubriendo los velos, de aparente belleza o necesidad, con que se ocultan esas cadenas, y tratando de encontrar los caminos de liberación. Hemos recorrido una amplia gama de temas, atendiendo a diversos tipos de fenómenos, por asombrosos, terribles,

finitud existencial como "individuo" que conoce y, sobre todo, como "individuo" que existe en el constante flujo del devenir.

[4] Con fines de claridad para el citado de su propia revista de filosofía, el mismo Jorge Manzano (2011) ofrece una interesante clave al enunciar lo siguiente: "*cito la revista con dos números; año y número de publicación. Este ejemplar de Xipe Totek se citaría 2011*, 80. *Eso basta para encontrar el artículo. Sólo en circunstancias especiales cito las páginas. No se trata de un resumen sino sólo de seguir el hilo de Ariadna"* (p. 319).

> amargos, placenteros o sutiles que sean, y tratando de encontrar los caminos de liberación. O sea, que las conferencias, iniciadas en 1985, y la revista nacida en 1992 tomaron decididamente el camino de la teología (TL) y filosofía de la liberación (FL) (Manzano, 2013, p. 319).

Dicho lo anterior, en concordancia con los objetivos que se pretende lograr, es preciso comenzar con la exposición de algunos supuestos ontológicos y metodológicos que facilitarán la "comprensión" del abigarrado y complejo universo ontológico-discursivo elaborado y empleado por Jorge Manzano.

"Tradición" y supuestos ontológicos de la filosofía de Jorge Manzano

En este apartado se recurrirá a la hermenéutica del siglo XX, en específico, a un concepto elaborado por Hans George Gadamer, a saber, al concepto de "tradición" para poder "*comprender*[5]" la "filosofía", la "mística" y el "pluralismo religioso" de Jorge Manzano. Desde postulados propios del siglo XX puede decirse que es posible dividir a la hermenéutica en dos grandes escuelas: 1) La escuela fenomenológica, historicista y existencialista (Husserl, Dilthey, Heidegger) cuyo máximo exponente es Hans George Gadamer. 2) La escuela estructuralista (de Saussure, Wittgenstein, Austin, Searle) que se inspira en la filosofía analítica y en la lingüística como ciencia independiente y cuyo más ferviente defensor es Paul Ricoeur. Sin embargo, por cuestión de espacio y tiempo, únicamente se trabajará con la hermenéutica de Gadamer ya que, como sostiene el Dr. Luis Guerrero Martínez (XT., 2014, 89):

[5] Puesto que "*toda interpretación se funda en el comprender*" (Heidegger, 2004, p. 172), utilizo, en este específico contexto, el verbo "*comprender"* ("*Verstehen"*) no en su acepción corriente como abrazar, ceñir, contener, incluir en sí alguna cosa, entender, alcanzar o encerrar; sino que lo utilizo en el sentido que cobra al interior de la hermenéutica contemporánea como la clave metodológica –siguiendo la argumentación de Dilthey (1978)– propia de las "ciencias del espíritu".

> Gadamer da un lugar privilegiado en su obra Verdad y método, y en general dentro de la hermenéutica, a la noción kierkegaardiana de contemporaneidad, pues gracias a ella el individuo puede conectarse con determinados acontecimientos del pasado, pero no como algo histórico, objetivo, que puede observarse desde su exterior, sino como formando parte de él como parte del significado de la propia existencia, de forma que en el individuo hay una continuidad con aquellos acontecimientos. El hacerse contemporáneo se convierte así en una tarea para el yo (…). La contemporaneidad no es, pues, el modo como algo está dado a la conciencia, sino que es una tarea para ésta y un rendimiento que se le exige. Consiste en atenerse a la cosa de manera que ésta se haga contemporánea, lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total. (Guerrero, 2014, pp. 23-24)

En virtud de la anterior reflexión, es menester sostener que gracias a la herencia de Heidegger (2004) plasmada y reconocida en la importancia de analizar y reflexionar, constantemente, sobre el status ontológico e histórico del "Dasein" (del "ser ahí") o del "individuo" (Kierkegaard, 2011) es decir, el hecho de poner especial atención al carácter óntico del "ser ahí" como objeto de la propia reflexión ontológica ya que ésta, siempre, se gesta –*sub specie temporis*– al interior del constaste flujo del devenir, del tiempo y de la historia, a través de la –muy especial, personal, única e irrepetible– existencia humana.

Tal flujo del "devenir" es lo que interesa a Gadamer (2004) en un texto que lleva por título "*Historicidad de la comprensión como principio hermenéutico*"[6]. En ese texto, la tesis de Gadamer consiste, básicamente, en afirmar que el ser humano, en calidad de ser finito, no es poseedor, ni de manera individual ni de manera colectiva, de una "conciencia histórica", sino que más bien éste pertenece a la historia. La manera en la cual se corrobora esta aseveración es mediante la noción de "tradición".

En este peculiar sentido la "tradición" es entendida como el conjunto de "prejuicios" (autoridades, valores, creencias, ideologías, costumbres, prácticas, actitudes, instituciones, etc.) que conforman nuestro "mundo" (interno y exter-

[6] "*Verdad y método I*".

no), esto es, nuestro "horizonte hermenéutico". Se trata de "prejuicios" porque –muchas veces, muchos de ellos– son aceptados e interiorizados sin previa verificación, constatación o corroboración por parte de los individuos e instituciones que conforman tal o cual "tradición", es decir, se trata de una suerte de "hecho social" (Durkheim, 1993), se trata, pues, de un claro indicio de la finitud de "la condición humana" (Arendt, 2019) y, por ende, corresponde al ámbito de la antropología filosófica y al de la ontología llevar a cabo cualquier tipo de intento de solución ante el problema de la pregunta –sustancial– por el "ser" del ser humano y por todas sus implicaciones éticas, políticas, axiológicas, jurídicas y científicas que se encuentran dentro de cuestiones tales como la *dignitatis humanæ* (*dignidad humana*) bajo la cual, presumiblemente, descansa la razón de ser del discurso y la praxis de los derechos humanos.

Ahora bien, dado que lo que interesa no es disertar sobre ontologías o sobre metodologías, sino que de lo que se trata es de homenajear, por escrito, a Manzano, vuelvo a la cuestión de la "tradición"; en este caso concreto, a la "tradición" de Jorge. En un texto –sospechosamente demasiado mucho muy parecido a su *"Al rasgarse el arcoíris: Relatos de viajes, tras las huellas de los filósofos"* (2008)– titulado "*La ballena de Jonás"* (XT., 2013, 88) se presentan, de manera autobiográfica, premisas varias que interesan para la conformación de los siguientes dos argumentos que permitirán poner fin a este escrito de forma satisfactoria, a saber, 1) la relación, a la luz de los textos de Jorge, entre la "vida mística", los "sublimes abismos" y la defensoría de los derechos humanos en Dinamarca y en México; 2) el legado de la "filosofía" de Jorge para poder "*comprender*", en el presente –desde el "pluralismo religioso"–, la existencia de "otros mundos" y de "otras voces".

Puesto que el estilo –pese a lo simple que, *prima facie*, parezca– de escritura de Jorge es demasiado complejo –¡precisamente por su sencillez!–, a continuación, extraigo, de entre sus diversas y numerosas anécdotas, algunas –imitando, en medida de lo posible, el aforístico estilo de Nietzsche– citas (sentencias, máximas y apotegmas) que podrán, en el mejor de los mundos posibles, servir de premisas para la construcción de los argumentos que deseo esgrimir.

Como, para la construcción específica de este argumento, hago alusión directa a "*La ballena de Jonás*" (XT., 2013, 88), con la intención de no narrar –y así

incitar a la lectura directa de los textos de Jorge– o describir mis experiencias subjetivas –como, tratándose de Jorge Manzano, muchos han hecho, hacen o harán– en torno a la bella o sublime impresión que dejó en mí tal o cual lectura o tal cual experiencia –"*Dionisíaca"* o de "*trance violento"; "Pragmática"* o de *"trance tranquilo*"–, remito y recomiendo a los lectores seguir la argumentación a través del citado que haré de los apartados específicos en los cuales se encuentra tal o cual frase. Dicho esto, comenzaré con la extracción de citas, las cuales, a continuación, enuncio en una suerte de listado:

Del apartado titulado "*Estudios*":

1) "Tampoco en mi universo jesuita tengo un grupo propio a quien adherirme, como si no sé quién me diera la consigna de no adherirme a nadie para adherirme a todo mundo. Hasta aquí haría este resumen: es bello tener raíces, pero yo no tengo raíces, ni grupo de referencia" (Manzano, 2013, p. 307).

Del apartado titulado "*Experiencias de estudiante"*.

2) "*"¡No defiendas lo que no se puede defender!"*. Esa frase me la han dicho varias veces en tono de amenaza. Fue una buena vacuna (…). Intuí desde niño que en la frase (…) había algo de irracional impalpable, algo de inhumanidad. Y me sentí impulsado a estar del lado de quien era diferente". (…). (Manzano, 2013, p. 308).

En el apartado "*Trabajo en Dinamarca*":

3) "Especiales motivos hicieron que al terminar mi año sabático no regresara a México, sino que me quedara en Dinamarca a petición del obispo católico, que me pidió atender a los refugiados políticos de América Latina que llegaban entonces, víctimas de las dictaduras sudamericanas. Me dijo: "Mis sacerdotes no hablan español, y aun cuando lo hablaran, no comprenderían a los latinos porque la mentalidad es diferente; máxime porque estos refugiados son de izquierda, y aquí la gente es de derecha". Acepté aun sabiendo que el reto era difícil". "Primera actividad, con chilenos. Se habló de que muchos habían sido asesinados,

torturados. Pero era notable el número de los desaparecidos. La dictadura negó siempre ser responsable. (…). La indignación fue muy grande, pues Antígona[7] (derechos humanos) era de nuevo enterrada viva con su juventud, su virginidad y sus ilusiones. No sólo se había asesinado y matado, sino que se impedía dar el último beso al cadáver de los seres queridos. (…) Segunda actividad, con argentinos. Los refugiados hablaban de treinta mil desaparecidos, entre ellos ochocientos niños. La dictadura militar negaba saber de ellos. Se hizo famosa la manifestación silenciosa de las madres de la Plaza de Mayo, que los jueves desfilaban antes las oficinas de gobierno con carteles "¿Dónde están nuestros hijos?" (Manzano, 2013, pp. 324-325).

4) "También en Dinamarca fui capellán católico en las cárceles. Cada cárcel tenía un capellán danés luterano; pero las convenciones internacionales[8] piden que

[7] Con una bella metáfora Jorge Manzano, –con la figura de la "Antígona" de Sófocles– expone (XT., 1999, p. 32) el problema de la filosofía del derecho que consiste en la disputa existente entre iusnaturalismo (ley "natural", ¿divina?, interna) y el iuspositivismo (humana, escrita, institucionalizada), pues ante la pregunta: "¿Cuándo aparecieron los derechos humanos? "Jorge manzano responde que *"el origen se pierde en la noche de los tiempos, cuando la naturaleza viva toma conciencia de sí. Me refiero a la historia de Antígona, que lo ilustra mejor que muchas teorías. Sigo la tragedia de Sófocles, quien tomo una historia muy antigua"* (Manzano, 1999, p. 372).

[8] En este pasaje, Manzano se refiere, en general, al "Derecho Internacional de los Derechos Humanos*"* (DIDH*)* y, en particular, al "*Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos"* de las Naciones Unidas. Este "*Pacto*" consta de seis partes y contiene un total de 53 artículos. El "*Pacto*" fue adoptado (en la resolución 2200 A (XXI) de la Asamblea General de la Naciones Unidas) y abierto a firma el 16 de diciembre de 1966, sin embargo, entró en vigor hasta el 23 de marzo de 1976. Al igual que en la "*Declaración Universal de los Derechos Humanos*" *(DUDH*) de 1948, en el "*Pacto*" el artículo 18 queda dedicado al tratamiento de la "libertad religiosa". De los cuatro incisos que contiene el artículo 18 del "*Pacto*" interesa el primero, y éste, enuncia lo siguiente: *"Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus*

cada preso tiene derecho a tener contacto con un sacerdote o equivalente de su propia religión. (…). En Dinamarca tuve contacto con gente de todo el mundo. De nuevo aparecía un gran arcoíris y traté de expresarme en varios idiomas. (…). De los presos que atendí la tercera parte fueron católicos sobre todo extranjeros; la tercera parte musulmanes; y la otra tercera parte ortodoxos, anglicanos, presbiterianos, budistas, hinduistas, de otras religiones, ateos. Nunca como entonces, en mi experiencia con los presos, tuve la añoranza de no ser artista, de no poder reproducir en pintura, escultura, música o cine tal gesto, tal sollozo, tal maldición, tal bendición". (Manzano, 2013, pp. 326-327).

Del apartado "Segunda vez profesor de filosofía":

5) "Fue tan intensa mi actividad con refugiados y presos en Dinamarca, que un día me asombré al ver que habían pasado más de diez años como un suspiro. Mis superiores me llamaron a México y volví a mi tarea de profesor de filosofía para estudiantes jesuitas (…). Pronto fui invitado a dar clases también en la universidad de Guadalajara, la del Estado. Nuestro Instituto Libre de jesuitas se incorporó en 2003 al ITESO, la Universidad jesuita. (…) Mi investigación va en torno a cuatro filósofos, ninguno católico: Platón, pagano; Hegel, luterano (pero se duda de su fe); Kierkegaard, luterano (pero atacó a la Iglesia danesa); Nietzsche, supuesto ateo. Me han preguntado ¿por qué? Devuelvo la pregunta: ¿por qué no? (Manzano, 2013, p. 328).

creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza" (Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 2022, p. 33).Además de la aparición de la libertad religiosa en el artículo 18, en el artículo 27 puede leerse, literalmente, que: *"En los Estados en los que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros del grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma."* (Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 2022, p. 36).

De las anteriores cinco citas tomadas directamente de textos de la autoría de Jorge Manzano se pueden inferir los siguientes tres puntos:

1) El reconocimiento de la existencia de la otredad y de la multiculturalidad al interior de los mismos marcos de referencia representados por las dinámicas propias de la política (Habermas, 2016) y del derecho (Alexy, 2009/ Carbonell, 2009), que rigen y ordenan a las sociedades contemporáneas (Bauman,2017); además, un humanismo basado no en la "tolerancia" (Voltaire, 2010) , sino en el "reconocimiento" (Taylor, 2003) y –sobre todo– en el "respeto" (Honneth, 2019) de todas las formas bajo las cuales se manifiesta la otredad.
2) Un admirable posicionamiento -no sólo filosófico o teológico- ético-político en pro de causas que están encaminadas, de una forma u otra, a la fáctica realización de "*la liberación de cuanto oprime al ser humano*" (Manzano, 2011, p. 319). Un profundo interés existencial y una gran pasión por la filosofía que trasciende con creces la mera lectura o enseñanza de ésta como disciplina profesional autónoma o independiente, esto es, una verdadera vocación de filósofo, investigador y escritor que obligó a Jorge a ir "tras las huellas de los filósofos".
3) Manzano, no sólo un cristiano excepcional o un gran filósofo, sino también un gran ser humano que –según sus propias palabras y, sobre todo, según propias acciones– fue, pese a las amenazas, las dificultades o las adversidades, un acérrimo defensor –frente a todo tipo de infamias– de los más desfavorecidos. "Humano, demasiado humano" (Nietzsche, 2019) y siempre "más allá, del bien y del mal" (Nietzsche, 2012), Jorge, fue, como los hongos alucinógenos (XT., 2012, 84), un Gran "*Maestro de humildad"* (Manzano, 2012, p. 317)".

Para finalizar este apartado sobre ontología y metodología, es preciso hacer mención del innegable hecho que da testimonio de que en el universo práctico y discursivo de Jorge Manzano se encontraban, sin temor ni temblor, entremezcladas cuestiones, fenómenos y entes, en fin, cosas y casos que, para algunas formas específicas de entender la "ciencia" y la "realidad", chocan con los "límites del lenguaje" –y, por, ende, con los "límites del mundo"– (Wittgenstein,

2011), el "sentido común" (Reid, 2012) y el mero razonamiento lógico-matemático y/o argumentativo-proposicional, es decir, la ontología discursiva de Jorge hace, con aterradora crudeza y con dulce sutileza, alusión a temas tales como Dios, el Diablo, los dioses, los fantasmas, el New Age, los chacras, la rencarnación, el karma, la astrología, la astronomía, los viajes astrales, los canales, los médiums, la magia, la brujería, la hechicería, el chamanismo, las plantas de poder, la adivinación, las posesiones demoniacas, lo demoniaco, los demonios, los ángeles, la teúrgia, la goecia, los exorcismos, lo dionisiaco y una larga lista de fenómenos relacionados, directa o indirectamente, con la existencia fáctica y con la corroboración empírica de "otros mundos" y de "otras voces" desde "el ámbito de lo preternatural". Es precisamente en virtud de todos estos "*milagros y prodigios*" (Manzano, 2007, p. 17) y la relación que guardan con dos de los tres predicados del tema anual del Seminario de Investigación del CERyS, a saber, con "filosofía" y con "mística", que se vuelve necesario se analice y se ponga a discusión –tanto con los "*discípulos contemporáneos*" como con los "*discípulos de segunda mano*"– la controvertida tesis del "*místico ateo*" (Manzano, 2007, p. 210) que forma parte de los "*sublimes abismos*" (Manzano, 2008, p. 131) del "Ciclo Vida Mística" (XT., 2007, 61; 2008, 66).

De los "sublimes abismos" a la defensoría de los Derechos Humanos en México

En este apartado se exponen algunas tesis relativas al desarrollo de los conceptos de "mística" y del "místico ateo" –y su posterior relación con los derechos humanos– elaborados por Manzano. Para poder llevar a buen término esta disertación se recurrirá a dos textos de Jorge: 1) (XT., 2007, 61) "*La mística según Bergson*"; 2) (XT., 2008, 66) "*Sublimes abismos*". Dicho lo anterior, iniciaré con la argumentación contenida en "*La mística según Bergson*".

1) "La mística según Bergson"

En este texto Manzano elabora un argumento analógico (poniendo en relación algunos postulados de Henri Bergson, el binomio Eckhart-Hegel y San Juan de la Cruz) en torno al significado de la palabra "*mística*". Este texto tiene una tríadica estructura argumentativa que se puede pensar en los siguientes términos:

1) Para lograr la puesta en relación de estos cuatro autores en torno al vocablo *"mística"* se recurre a darle dos significados o acepciones ("*sentidos triviales*" y "*sentido profundo*"), para luego distinguir entre tres términos que, según Manzano, se pueden llegar a confundir entre sí, a saber, "*místico*", "*santo*" e "*impecable*".
2) Se describen las "fases", "etapas" o "momentos" de la "experiencia mística" a través de paralelismos existentes extraídos de un ejercicio de estudios comparativos entre los autores aludidos.
3) Finalmente, Jorge describe lo que él denomina "*mística en ambientes no cristianos"* (Manzano, 2007, p. 14). Dentro de esta categorización sitúa el fenómeno de la "mística" o de la "experiencia mística" en sus diversas apariciones y manifestaciones en contextos como Grecia, la India e, incluso –y es aquí donde radica mi particular interés por este texto de Manzano– al interior de ateísmo, es decir, se elabora la pregunta: "*¿Hay ateos místicos?"* (Manzano, 2007, p. 17). Dicho esto, ahora se pasa a la descripción y al análisis de cada una de las secciones enunciadas.

El primer significado de la palabra "mística" (en sus "sentidos triviales"), se entiende en tres direcciones: 1) "*se usa por lo pronto para nombrar experiencias extrañas*" (Manzano, 2007, p. 6); o bien, 2) "*otros llaman místicas las prácticas esotéricas en que uno ve auras, o entra en comunicación con objetos materiales, o realiza acciones contra o a favor de otra persona*" (Manzano, 2007, p.6); finalmente, sin embargo, un poco en la línea de Feuerbach (2008) quien sostiene que "toda teología es antropología", para Jorge sería una suerte de "toda mística es antropología" ya que como él mismo dice: "*por mi práctica pienso que este Señor, este Ser supremo, no son los ángeles ni Dios sino fuerzas muy potentes pero materiales, que tenemos a nuestra disposición*" (Manzano, 2007, p. 6).

El segundo sentido de la palabra "mística" es el denominado "sentido profundo". Para lograr la "*comprensión*" de este segundo –como la "mística", sin intermediarios– sentido es menester citar, *in extenso*, a Jorge quien sostiene lo siguiente:

> Aludo a la visión elevada de las grandes religiones. La mística se refiere al contacto, no por terceros sino directo con Dios. Lo ejemplifico. Los jefes de Estado se comunican por medio de sus embajadores; más directo por el teléfono rojo, y directísimo si lo hacen en persona (…). Así los creyentes entran en contacto con Dios generalmente a través de terceros como los papas, algún sacerdote, la Biblia, el pensamiento, el mar, las estrellas, la naturaleza. Pero cuando Dios se comunica directamente, ya sin mensajeros, tenemos la experiencia mística. (Manzano, 2007, p. 7).

En virtud de la anterior cita de Manzano se puede inferir que "*místico es quien directamente experimenta a Dios, sin terceros"* (Manzano, 2007, p. 8); mientras que, es ""*santo", quien es fiel a las obras del amor en la vida cotidiana, aunque no experimente a Dios sino por terceros. No todos los santos serían místicos, y el místico, no por ser místico, es santo".* (Manzano, 2007, p. 8). Por su parte, es "" *impecable" el que recibe el don de no pecar en absoluto"* (Manzano, 2007, p. 8). Así, una vez que se han diluido las confusiones derivadas del problema del significado de los conceptos es preciso atender al argumento de Manzano *sobre "los momentos de la vida mística"*. (Manzano, 2007, p. 8).

En este apartado Manzano pone en relación –aunque *"no se equivalen una a una, pero el movimiento es el mismo*[9]*"* (Manzano, 2007, p. 8)– directa a San Juan de la Cruz y a Bergson en torno al específico punto de la existencia de "tres etapas" o "tres momentos" que componen a la "vida mística". Según Jorge, San

[9] Para complementar esta descripción fenoménica que de la "experiencia mística" hace Manzano es pertinente introducir a la palestra otro argumento elaborado por Jorge, a saber, la relación existente entre "plantas de poder" y "experiencia mística". Dicha relación se expone en el texto (XT., 2012, **84**) "*Los hongos, maestros de humildad*". Aunque "*los hongos no producen de suyo la experiencia de lo divino*" (Manzano, 2012, p.320), la experiencia de la ingesta de setas alucinógenas (diversos tipos de "psilocybes") es descrita - con aterrador parecido- como un fenómeno análogo a la "experiencia mística". Las fases de la experiencia de setas alucinógenas –las cuales en las siguientes notas a pie de página (13, 14 y 15) se describirán, de manera textual, a la luz de los escritos de Manzano– "*son tres: 1ª alucinaciones; 2ª, truene; 3ª, aliviane"*. (Manzano, 2012, p.318).

Juan de la Cruz les llama "*purgativa, iluminativa, unitiva"* (Manzano, 2007, p. 8); Henri Bergson les llama "*atracción, noche, unión"* (Manzano, 2007, p. 8). En este primer momento de la "vida mística", de acuerdo con Manzano:

> Supuestas ciertas renuncias, hay gran alegría dulzura y atracción aun sensible; se experimenta la presencia divina en apariciones, éxtasis y prodigios. (…). Sacudida en sus profundidades por la corriente que la arrastra, al alma le parece una voz que la llama, siente la indefinible presencia a través de una imagen simbólica. Viene entonces un inmenso gozo, un éxtasis en que se absorbe, un rapto que se la lleva (…). Sin embargo, el alma presiente una dulce inquietud: que no es esto ni lo final, ni lo decisivo. (Manzano, 2007, p.9).

Tras la descripción de la primera fase (para San Juan de la Cruz, "purgativa"; para Bergson, "atracción"; para Manzano, –en alusión a la relación entre "mística" y "plantas de poder" (XT., 2012, 84)–, "*alucinaciones*[10]*""* (Manzano, 2012, p. 318)) aparece la segunda fase o el segundo momento de la "vida mística" (para San Juan de la Cruz, "iluminativa"; para Bergson, "noche"; para Manzano –en alusión directa a la relación entre "mística" y "plantas de poder" (XT., 2012, 84)– "*truene"*[11] (Manzano, 2012, p.318)); este segundo "momento" o "fase" es descrito, en palabras de Jorge, de la siguiente forma:

> Cesa el éxtasis, el alma se encuentra sola, y siente desolación. Ya no hay luz deslumbrante, sino sombras. No se da cuenta del trabajo profundo que se realiza

[10] *"La 1ª fase, de alucinaciones psicodélicas, bellas o terribles, es la menos importante, mero preámbulo para las otras dos"* (Manzano, 2012, p. 318)

[11] "Veremos qué pasa en la 2ª fase. Cuando en la vida cotidiana nos preguntamos qué onda con nosotros y con la vida, es fácil que nuestro interior se excuse y presente atenuantes y justificaciones mecánicas, instintivas, inconscientes; y el examen resulta un balance tranquilo. (…). Cuando está en su trip el hombre se ve tal como es, en todo su horror, sin justificación o atenuante alguno. Hay quienes dicen que se han visto, al desdoblarse, como una bestia asquerosa, como repugnante pus. No es de extrañar que el individuo grite de terror al verse como es en un espejo fiel. Bien puede decirse que Dorian Gray tronó". (Manzano, 2012, pp. 318-319).

en ella. Siente una gran pérdida y no sabe que es para ganar todo. Tal es la noche oscura de que hablan los grandes místicos. Se preparan grandes cosas. Los místicos tienen dificultad al describir esta etapa. Recibirán un tratamiento, como el metal en la forja, para preparar un magnifico instrumento. El alma va a ser este instrumento. (…). El equivalente en el interior del hombre es la sequedad, aun el hastío. Los expertos le aconsejan a uno que siga realizando con fidelidad las prácticas espirituales, pero hay quienes en esta etapa se relajan y abandonan. (…) Esta contemplación oscura no sólo es noche para el alma sino también pena y tormento. (…). Este trabajo, duro para el alma, llevará más alto, pero al alma se le pide perseverancia; y al director espiritual sabiduría. (Manzano, 2007, pp. 11-12).

En virtud de que las dos anteriores descripciones de las "fases" o "momentos" de la "experiencia mística" son sólo "fases" previas a la "verdadera" realización de la "vida mística" que tiene su plena manifestación en la "tercera fase" (para San Juan de la Cruz, "unitiva"; para Bergson, "unión"; para Manzano –en alusión a la relación entre "mística" y "plantas de poder" (XT., 2012, 84)– "*aliviane*[12]" (Manzano, 2007, p.)) de la "experiencia mística" que, según Jorge Manzano, se manifiesta cuando:

Hay unión plena con Dios, pero ya no hay milagros, ni éxtasis, sino que los místicos ahora son los seres más realistas, tienen los pies puestos sobre la tierra y, al mismo tiempo, están inmersos continuamente en Dios. Ejemplo típico: Teresa de Ávila. (…). Sobreviene una superabundancia de vida, un impuso formidable

[12] "El afrontar y superar la fase del truene conduce a una paz y alegría inmensa, a una euforia espiritual, o aliviane que constituye la 3ª fase. El término espiritual que parece corresponder es el de "consolación". (…). Digamos que en el truene realizamos la clásica experiencia griega del conócete a ti mismo; y en el aliviane la sugerencia de Kierkegaard elígete a ti mismo, equivalente a transfórmate a ti mismo. La experiencia no es exclusiva de estas plantas, y de hecho la encontramos, sin alucinógenos, en atmosferas tan espirituales como la 1ª semana de los Ejercicios de San Ignacio, y en El concepto de la Angustia de Kierkegaard". (Manzano, 2012, p. 319)

> que la lanza –al alma– a las más grandes empresas, con exaltación serena, mirada simple, ciencia innata, inocencia adquirida, que le sugieren de golpe la medida útil, el acto decisivo, la palabra sin réplica. Esfuerzo, resistencia y perseverancia son indispensables. La libertad de uno coincide con la actividad divina. (Manzano, 2007, pp. 12-13)

Puesto que lo que hay que buscar -en este como en cualquier otro tópico- siempre siguiendo los designios de la filosa navaja de Ockham, es la explicación más simple y sencilla posible; para el específico caso de la "experiencia mística", la expresión –y la idea– más clara y distinta (Descartes, 2007), para describirla, según Jorge Manzano, es la siguiente: "*Más allá del éxtasis está la noche oscura, y más allá la fusión de voluntades*" (Manzano, 2007, p. 14).

Para finalizar con el análisis argumentativo de este escrito ("*La mística según Bergson*") de Manzano es preciso presentar la exposición que se hace de la "*mística en ambientes no cristianos"* (Manzano, 2007, p. 14). Este último apartado contiene, en sí, los siguientes tres puntos: 1) La mística en Grecia. 2) La mística en la India. 3) ¿Hay ateos místicos? Dicho esto, a continuación, se enuncian, de forma textual y a manera de conclusión de este apartado, los tres momentos enunciados.

En Grecia, según Jorge Manzano:

> Encontramos algunos esbozos de misticismo en los misterios paganos. La mayor parte no tenían nada de místico; se ligaban simplemente a la religión establecida. Deméter, de los misterios eleusinos, y Dionisos, de los órficos, fueron transformación de Isis y de Osiris (según Heródoto). En escenas de entusiasmo el dios tomaba posesión del alma que lo invocaba. Dionisos contrastaba, por su violencia, con la serenidad de los olímpicos. El estado del alma estaba ahí, y no esperaba sino una señal para desatarse sin freno. ¿La embriaguez o delirio dionisiaco anunciaba ciertos estados místicos?, ¿o la preparaban, o eran mera ilusión? En sí, era una sacudida de orden no filosófico. Y al final, la doctrina pretendió sobrepasar la razón pura. Los griegos llevaron el pensamiento al más alto grado de abstracción. El entusiasmo dionisiaco se prolongó en orfismo, y éste en pitago-

rismo; y se trasluce en los mitos platónicos. Aristóteles no, Plotino sí es místico, tal vez influido, además, por Oriente. (Manzano, 2007, p. 15).

En India, de acuerdo con Jorge Manzano:

La contemplación hindú no llevó a un desarrollo del conocimiento como sucedió en Grecia. Se trataba de evadirse de la vida cruel. Al principio el Brahmanismo aspira a la liberación por la renuncia, por la absorción en el Todo. El Budismo trata de extinguir la sed de vivir; se encamina más allá de la dicha y del sufrimiento, más allá de la conciencia; llega por etapas al nirvana. (…). El Budismo puede expresarse como filosofía, pero lo esencial es la revelación trascendente a la razón y a la palabra. Si admitimos que no estamos aquí ante una visión teórica sino ante una experiencia semejante al éxtasis, no dudaremos en ver en el budismo un misticismo. (Manzano, 2007, pp. 16-17).

Finalmente, como parte de los ambientes no cristianos en los cuales, según Jorge Manzano, se manifiesta la "experiencia mística", se plantea la siguiente pregunta: "*¿Hay ateos místicos*?" Como provocador intento de respuesta a esta peculiar interrogante, Manzano enuncia lo siguiente:

Sólo insinúo la problemática. La pregunta parece chocar con las nociones, perspectivas y lenguaje de todos. Un ateo protestaría. Sin embargo, doy un giro a la pregunta cambiando la palabra Dios por la de ideal. ¿Pueden darse, en el interior de un ateo, los fenómenos interiores que se dan en el místico? Pensemos en un ateo que, siendo fiel a su conciencia[13], trabaja con denuedo por los derechos

[13] El derecho humano a la "libertad religiosa" (entendido en su doble dimensión (Lara, 2015), a saber, como "libertad de conciencia" y como "libertad de culto" (pues, como expone este autor, "*existen dos dimensiones de la libertad religiosa: externa e interna*" (p. 20); la "interna" corresponde a la "libertad de conciencia", y la "externa" corresponde a la "libertad de culto") es un derecho humano que se encuentra reconocido en el Artículo 24 de la "Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos" (CPEUM). Dicho Artículo, a la letra, enuncia lo siguiente: "*Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de*

> humanos. Algo pasa en su interior: quizá inicialmente un atractivo, luego alguna decepción, sequedad, oscuridad, tiniebla; y, en fin, algo que lo lanza a las más grandes empresas; su vida es acción, creación, como si se hubiera apoderado de él la corriente misma de la vida que jugando crea mundos. Por otro lado, y si se presenta cierta coincidencia, la vista del ateo puede servirnos para intentar otra presentación de la llamada vida mística. (Manzano, 2007, p. 17).

Con la reconstrucción de la argumentación presentada por Manzano en "*La mística según Bergson"* se extrae el siguiente razonamiento: Existen, en cualquier persona –incluso en los ateos– movimientos similares –mas no idénticos– a los que, de acuerdo a las descripciones de Manzano, experimenta el místico, por lo tanto –atendiendo a la intuición filosófica que indica que "toda mística es antropología"–, la "experiencia mística" está al alcance de cualquier persona que desee emprender el camino de la "vida mística; sin embargo, como en todos los estanques, en la "vida mística" también hay tiburones y peces, es decir, también existen –como todos los grimorios lo advierten– vértigos, riesgos y peligros para aquellos osados seres humanos que deseen adentrarse en la llamada "vida

conciencia y de religión, y a tener y a adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho de participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, actos o devociones del culto respectivo siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley" (CPEUM), 2022, p. 66). Además de estar reconocida en la Constitución y en otros tratados o pactos (Art. 18 de la "Declaración Universal de los Derechos Humanos". Art. 18 del "Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos", Art. 13 del "Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales", Art. 1 de la "Convención de los Derechos del Niño", etc.) internacionales en materia de derechos humanos, se encuentra plasmado en "La Convención Americana sobre Derechos Humanos" o "Pacto de San José" –por haber sido firmado en la ciudad de San José de Costa Rica–. En el primer inciso del Artículo 12 de dicho tratado se enuncia lo siguiente: *"Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado"*. (Convención Americana sobre Derechos Humanos), 2022, p. 152).

mística". Dichos riesgos de adentrarse a la "vida mística" son planteados por Jorge Manzano en un texto titulado "sublimes abismos*"* (XT., 2008, 66).

III. 2) "Sublimes abismos"

Con este singular nombre Jorge Manzano hace referencia a "*los abismos a que se arriesga quien se aventura por la vida mística, o artimañas del mal espíritu*[14]" (Manzano, 2008, p. 131). El argumento –tomado de su propio "trip" o "experiencia mística"– de Jorge es fenoménico-descriptivo, por tal hecho –y por la muy peculiar forma de escribir y argumentar de Manzano–, como en el apartado sobre la "tradición", haré una selección –imitando, en medida de lo posible, el

[14] Indudablemente, otra de las peculiaridades práctico-discursivas del abigarrado universo ontológico ("filosofía" y "mística") de Jorge Manzano es la alusión a los "*Ejercicios espirituales*" de Iñigo López de Recalde, mejor conocido como San Ignacio de Loyola. Para San Ignacio, por "*este nombre, ejercicios espirituales, se entiende todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de orar vocal y mental, y de otras espirituales operaciones (…) para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima*" (De Loyola p. 221). Puesto que el universo discursivo del que parten San Ignacio y Manzano (teísmo, monoteísmo, cristianismo, catolicismo, orden Jesuita) es bastante similar, Jorge, constantemente, en sus argumentaciones varias admitía la existencia ontológica (de hecho, Jorge se debatía mucho sobre la existencia del "mal" o del "Diablo" –si es que son, o no, idénticos– de manera externa al ser humano o, si bien, por el contrario, dicha existencia del "mal" o del "Diablo" –de nuevo, insisto, si es que son, o no , idénticos–, de existir, radica en el fuero interno del ser humano, es decir, de nuevo se trata de la tesis que conduce a pensar que "toda mística es antropología". Este delicado tópico ontológico es enunciado por San Ignacio quien dice: "*presupongo tres pensamientos en mí, es a saber. Uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo"* (De Loyola, p. 232). Sin caer en una especie de maniqueísmo caricaturizado, pero en búsqueda de un símil que sea sencillo de "comprender" y explicar sobre este complejo fenómeno es preciso apelar al imaginario colectivo que dibuja el problema del libre arbitrio –plasmado en esta doctrina ignaciana– como una especie de perpetuo conflicto de dos principios espirituales en pugna por la voluntad del ser humano.

aforístico estilo de Nietzsche– de pasajes de este escrito de Jorge donde él mismo describe, bajo "siete parámetros", "*los abismos a que se arriesga quien se aventura por este camino, como el alpinista que se atreve a remontar el Éverest*" (Manzano, 2008, p.132) . Dicho esto, comienzo con las citas:

Del apartado "I: "Ética"

1) "Me preguntaron en la 1ª conferencia qué relación hay entre el místico y la ética. Hay una seria ruptura. (…). Seguiré la experiencia de Juan del Silencio[15]. Abraham vive la plenitud humana, que es la vida ética. Al pedirle Dios el sacrificio de Isaac, Abraham se ve invitado a romper con la ética, que lo relaciona con lo seres humanos. Y es que el individuo tiene una relación absoluta para

[15] Johannes de Silentio -o, como para Jorge, "Juan del Silencio"- es el nombre del seudónimo con el cual Kierkegaard publicó (el 16 de octubre de 1843) su texto titulado "*Temor y temblor: Una lírica dialéctica*". "*Temor y temblor*", expone la historia de Abraham contenida en el libro del Génesis del Antiguo Testamento (Gen. XII-XXII) y su peculiar tarea (ofrecer en sacrificio, esto es, asesinar a su hijo Isaac) encomendada por Dios. En este texto se da lo que el seudónimo llama una "*suspensión teleológica de lo ético*" (Kierkegaard, 2006, p.121", es decir, se trata de la paradójica intromisión de la divinidad en el desenvolvimiento de la vida humana marcada por el concepto de "eticidad", el cual –tomado de la filosofía hegeliana–, prácticamente, designa la adhesión, pertenencia y permanencia a un determinado grupo social a través de la apropiación axiológica, semántica y semiótica de los contenidos (moral, religión, sistema político, sistema económico, usos, costumbres, lengua, formas de parentesco, etc.) que dan forma a diversas maneras de organizar la vida humana. Johannes de Silentio (un seudónimo que afirma sólo poseer –y carecer de la capacidad dialéctica para entender racionalmente dicho conflicto, y carecer, también, del coraje suficiente o de la "pasión" necesaria para ejecutar el "salto de fe"– la capacidad lírica para narrar los arduos combates ("sublimes abismos") a los que se enfrentó Abraham para poder llegar a ser el "padre de la fe") desarrolla, en "*Temor y temblor*", las siguientes tres cuestiones: 1) "*¿Existe una suspensión teleológica de lo ético?"* (Kierkegaard, 2006, p.121). 2) *"¿Existe un deber absoluto para con Dios?"* (Kierkegaard, 2006, p. 139). 3*) "¿Es posible justificar éticamente a Abraham por haber guardado silencio ante Sara, Eleazar e Isaac?"* (Kierkegaard, 2006, p. 157).

con Dios. Abraham, el padre de los creyentes, ¿es caso único? Juan del Silencio piensa que habrá otros casos; y los llama "los caballeros de la fe" (…). Se les pide una cosa muy precisa: sacrificar la substancia de su vida. En el fondo, como lo dice cierto lenguaje, se trata de acabar con el ego" (Manzano, 2008, p. 132)

Del apartado "II: "Nuestro hacer"".

2) "En todas las etapas hay un hacer humano. En la etapa de atracción es deleitosa la actividad espiritual. La noche activa del espíritu es difícil; pero la terrible es la noche pasiva, cuando, (…) Dios es el que hace todo. (…). Hay que vencer el tedio, la sequedad, la acidia. En la etapa unitiva los místicos están entregados a gran actividad de servicio de amor" (Manzano, 2008, p. 133).

Del apartado "III: "Fenómenos prodigiosos"".

3) "Los eventos prodigiosos, que se realizan en ciertos místicos, no son necesarios ni deseables; y encierran muchos peligros nos advierte San Juan de la Cruz. (…). No conviene atenerse a las visiones corporales; más bien hay que huir de ellas, sin querer examinar si son "buenas" o "malas" …y así, en principio, hay que tenerlas más ser del demonio que de Dios. Fácilmente crían error y presunción y vanidad, y se pierde el camino de la fe. (…) El demonio se mete, y muestra a la vista figuras de santos y resplandores hermosos, y olores suaves, y dulzuras en la boca, y en el tacto deleite… (…). Estos son abismos: psicologismo, vanidad, artimañas del mal espíritu". (Manzano, 2008, pp. 134-135).

Del apartado "IV: "Los sentidos"".

4) "Quedó señalado un primer riesgo, el de aferrarse a los sentidos, con lo que perdemos el rumbo a la unión con Dios. (…). Hay un segundo riesgo, el angelismo, actuar como si fuéramos ángeles incorpóreos. (…) El tercer riesgo es el materialismo, de quien ironiza diciendo que él no tiene nada que ver con la mística; que eso es asunto de desocupados e ingenuos. Yo le preguntaría que quién lo despojó de esa posibilidad; y más exacto, por qué se dejó despojar. Y es que

según sólidos autores espirituales todos estamos llamados no sólo a la santidad, sino también a la vida mística, aunque por caminos muy diversos, tanto que en mi opinión puede hablarse también de místicos ateos. No según nuestro lenguaje estereotipado, pero sí en la realidad." (Manzano, 2008, p. 136).

Del apartado "V: Fe/Credulidad"".

5) "En mi primera conferencia alguien me preguntó si era yo creyente; y luego si era yo católico. Quizá hizo la pregunta porque dije que bien podría haber ateos místicos, o por mis fuertes dudas ante las supuestas apariciones de que hablan muchas personas. Yo respondería que no es lo mismo fe que credulidad. La fe es una virtud teologal, junto con la esperanza y la caridad, ósea que me une con Dios. La credulidad consiste en aceptar lo que me diga cualquier persona si su lenguaje es espiritual. (…). Un horrible abismo en que uno puede caer es en la credulidad para consigo mismo en ese gran campo de la relación con Dios (en la vida ordinaria, aunque no se trate de eventos prodigiosos. (…). El criterio para discernir es el ya señalado: si se mejora o no mi servicio, atención y amor a los demás." (Manzano, 2008, p. 137).

Del apartado "VI: "Narcicismo"".

6) "Hace un momento hablé del riesgo de oculta vanidad. Si se desenfrena puede llegar a un exceso narcisista. (…). El riesgo opuesto sería la misantropía. Y entre narcicismo y misantropía está la humildad. (…). Por estos caminos se abre no tan insospechado abismo, de quien se resiste a dejarse tocar por Dios y a tocarlo; a fundirse en él. Hay resistencia a la seducción divina. Notemos: seducción, no fuerza. (…). Quizá es miedo o angustia interna, que puede traducirse aun en desasosiego interno; o quizá tenemos demasiados intereses. Es de las más groseras artimañas del mal espíritu". (Manzano, 2008, pp. 137-138).

En el apartado "VII: "Sancho, topamos con la Iglesia"".

7) “Se ha visto en la historia que los místicos son sospechosos a las autoridades eclesiásticas ortodoxas. (…). Teresa fue acosada por ortodoxos jueces; y Fray Luis de León encontró 53 herejías en Juan de la Cruz. (…). Es común que haya conflicto entre lenguaje y ortodoxia. (…). Para el místico Dios no está en la liturgia, ritos, jerarquía, ni en el derecho canónico. Dios está escondido en el mundo, no en lo sagrado (y nos recuerda al kierkegaardiano caballero de la fe). Lo descubrimos no en una epifanía gloriosa sino en la diafanía del mundo. Seguimos a Jesús sirviendo a los demás.” (Manzano, 2008, p. 139).

Una vez que *“hemos dado una selección de sublimes abismos”* (Manzano, 2008, p.141) toca ahora, para –por fin– poder poner fin a este apartado enunciar, a manera de conclusión, los siguientes tres razonamientos relativos a la “mística” y a la “filosofía” de Jorge Manzano:

1) La “filosofía” y la “mística de Jorge Manzano –además de tener el pequeño gran inconveniente de, en este caso, ser narradas a través del mero testimonio de un “discípulo contemporáneo”, es decir, el valor de verdad de dicha aproximación se ve reducida, en concordancia con los postulados de Lessing, a ser no un serie de hechos, sino una mera narración sobre hechos– pueden encontrase en los textos que, como pésimo interprete y mal hermeneuta –y como tal invito a los lectores a la lectura directa de los textos de Jorge con la finalidad de que se perciba el terrible “pathos” (Aristóteles, 1994) que está contenido en éstos–, de él he citado durante el desarrollo de esta disertación; por lo tanto, incluso hoy, a diez años de su lamentable fallecimiento, cualquier “discípulo contemporáneo” o cualquier “discípulo de segunda mano” puede, a través de sus líneas, volverse “contemporáneo con Jorge” y su “filosofía”…
2) El desafío o la provocación –pues provocar o incitar es una forma muy sutil de educar en el universo pedagógico de Jorge– de Manzano sobre democratizar el sendero para acceder –bajo el siempre inminente riesgo de caer en los “sublimes abismos”– a la “vida mística” es bastante interesante para los tiempos que corren. Una propuesta, o, mejor dicho, una apuesta como la de Manzano que apela, teniendo como base la potencial posibilidad de encarnar una suerte de espiritualidad sin religión bajo la figura del “ateo místico”, a la

liberación de miedos y temores innecesarios sobre fenómenos que lejos de ser prodigios, portentos, infestaciones, posesiones o cualquier otra "*artimaña del mal espíritu*" (Manzano, 2008, p. 138) son meras manifestaciones de la inmensa capacidad creadora con la que el hombre –entendido como especie, no como género– ha sido provisto; es decir, parafraseando a Feuerbach, para Jorge Manzano, "toda mística es antropología"…

3) Desde la "filosofía" y la "mística" de Jorge Manzano, a pesar de haber pertenecido a la orden de los jesuitas, no existe cabida alguna para la adhesión ciega, acrítica o fanática a una específica "tradición", a una la religión particular o hacia alguna determinada creencia sobre la relación entre la divinidad –como quiera que ésta se conciba– y la humanidad bajo cualquier supuesto filosófico del que se parta (ateísmo, deísmo, teísmo, agnosticismo, etc.), es decir, su falta de adhesión a cualquier forma específica de concebir y/o estar en el mundo da cuenta, precisamente, del tercer predicado que interesa rescatar de la obra de su obra, a saber, del "pluralismo religioso"…

Conclusión: Vigencia de la filosofía de Jorge Manzano y su utilidad para la actualidad

Para terminar de manera satisfactoria con este escrito, a manera de conclusión, deseo plasmar un único tópico. El tópico que deseo dejar a consideración ante mis amables lectores es el siguiente: la innegable labor por parte de los jesuitas y por otros grupos, empresas, asociaciones, colectivos, organizaciones civiles o sectores de la población que, en última, instancia, se componen de seres humanos, seres humanos que desean humanizar más al ser humano a través de "la última utopía" (Moyn, 2015) diseñada por el hombre para, presumiblemente, liberar al hombre del hombre, a saber, los derechos humanos. En concordancia –o no– con los designios de la "vida mística" y su búsqueda de "Dios" o –para los ateos, a decir de Jorge– el "ideal", es decir, en virtud de la búsqueda y consecución de elevadas causas tales como el conocimiento, el reconocimiento, el respeto, la difusión, la promoción y la defensa de los derechos humanos[16] en México

[16] Hablar de derechos humanos en "Xipe Totek" es sinónimo de hablar de la gran cantidad de escritos elaborados por el Dr. David Velasco Yáñez. Dentro del amplio conjunto de escritos

es preciso señalar que, a pesar de los grandes logros hasta ahora obtenidos con esfuerzo y verdadera resiliencia, aún resta llevar a cabo, en nuestros contextos o escenarios inmediatos, una última apuesta por la difusión y por la promoción de los contenidos axiológicos y emancipatorios que, en mayor o menor medida, están plasmados en el discurso y, sobre todo, en la puesta en práctica –a través de la interiorización cuasi ontológica o existencial de dichos principios y valores– de los derechos humanos.

Desde esta óptica el punto a resaltar es la loable difusión, promoción y defensa de los derechos humanos en nuestro país llevada a cabo, de manera directa o indirecta, por Jorge Manzano. Los derechos humanos, en nuestro país, en la actualidad, son una realidad todavía en vías de gestarse a través de una verdadera apropiación existencial –de manera individual y de manera socio-institucional– de los principios que éstos encarnan. Así, para responder sobre la relevancia de llevar a cabo esta reflexión, en y desde el presente (Hartog. 2008), sobre los derechos humanos es preciso atender a la siguiente reflexión –y ante la pregunta de si–:

en materia de derechos humanos elaborados por el Dr. David interesan –por su relativa, en términos de historiografía, cercanía o contemporaneidad– los siguientes: 1) "¿Por qué matan a los defensores y a las defensoras de derechos humanos en México?" (XT, 2013, **85**. 2) "El estado del arte sobre los informes acerca de la situación de defensores y defensoras de derechos humanos en México. 1ª Parte". (XT., 2013, **86**). 3) "Defensores de derechos humanos en México, 2ª parte". (XT., 2013, **87**). 4) "El campo de las y los defensores de los derechos humanos. La estructura de posiciones en el campo". (XT., 2014, **89**). 5) "Sentencias incumplidas. Simulación del Estado a resoluciones de la Corte Interamericana. 5ª Parte". (XT., 2014, **90**). 6) "La visión hegemónica de los derechos humanos y las crisis permanentes del derecho internacional de los derechos humanos. 6ª Parte. (XT. 2014, **91**). 7) "El campo de los derechos humanos en México. 8ª Parte. Alianza estratégica entre periodistas, defensores/as y expertos/as". (XT., 2015, **93**). 8) "El campo de los derechos humanos en México. 9ª Parte. Alianza entre periodistas, defensores/as y expertos/as". (XT., 2015, **94**). 9) "Desapariciones forzadas y ejecuciones extrajudiciales. Grandes tragedias y grandes alianzas estratégicas". (XT., 2015, **95**).

¿Hay algo que siempre sea bueno, algo que siempre es malo? Cinco siglos antes de Cristo, responde Sócrates que sí. Los actos justos son siempre buenos; los injustos son siempre malos. ¡Tal es el campo[17] de los derechos humanos! Obser-

[17] En el texto titulado "*La visión hegemónica de los derechos humanos y las crisis permanentes del Derecho Internacional de los Derechos Humanos. 6ta Parte"* (XT., 2014, 91) el Dr. David Velasco Yáñez –obviamente inspirado, metodológicamente, por la noción de "campo" de Pierre Bordieu (1981)– expone (a la luz de categorías de análisis que él mismo construye con datos obtenidos del trabajo campo, del activismo ético-político en pro de los derechos humanos en México y, por supuesto, del "trabajo de escritorio" multidisciplinario y multifacético), con especial crudeza, dos interesantes premisas a considerar –desde una "concepción realista de los derechos humanos", puesto que, únicamente, "*para el que pretenda actuar y no solo soñar, solo la concepción realista es correcta"*. (Alexy, 2009, p. 38)– para toda investigación –multidisciplinaria , o no– que se pretenda llevar a cabo en materia de derechos humanos en nuestro país, a saber: 1) La crítica a la actual inexistencia de cualquier curso de acción que garantice la existencia de un "*Estado "protector y garantista" de los DH"* (Velasco, 2014, p .288) que ha sido cambiada por una visión de "*Estado policiaco y protector de los intereses de las grandes empresas trasnacionales que, a su vez, desconocen el DIDH y no le reconocen ninguna autoridad*" (p. 288). 2) La distribución del "campo de los derechos humanos" en cuatro cuadrantes –subdivididos, a su vez, en cuatro apartados–: I) "*Grandes empresas transnacionales"* (p. 306) que, en aras de intereses económicos, desconocen, a conciencia, el DIDH (I.1 Agencias financieras; I.2) Transnacionales de hidrocarburos y materias primas; I.3) Transnacionales de telecomunicaciones; I.4) Transnacionales de alimentos y farmacéuticas). II) "*Estado y los organismos intergubernamentales"* (p. 308) (II.1) Entidades de seguridad tales como la SEDENA, la Secretaría de Marina, Policía Federal, Procuraduría General de la Republica y diferentes secretarías de seguridad pública; II.2) "El Sistema ONU, el Sistema Interamericano, así como la CNDH" (p.309); II.3) "*Todas las comisiones en materia de DH del Poder Ejecutivo Federal, del Poder Legislativo* Federal *y otras comisiones de Legislaturas locales*" (P.309); II.4) "*las Comisiones Estatales de Derechos Humanos*" (p.310). III) El "*campo nacional e internacional de las redes, organizaciones, centros y comités de defensores de derechos humanos*" (p.310). En este punto se destacan dos bandos que "emergen" (Bunge, 1980) en virtud de la postura que se tome en lo relativo al DIDH: A) "*Aquellos fieles creyentes del Estado garantista"* (p.310)*;* B) "*Aquellos*

varlos siempre es bueno; violarlos malo. Son derechos de todo ser humano, así sea santo o pecador, católico o musulmán, blanco o negro, inocente o criminal (Manzano, 1999, p. 365).

Si lo anterior es así y no de otro modo, entonces, desde la óptica emancipadora y civilizatoria que promueve el hecho de adoptar, o no, o –mejor todavía–, como recomienda Kierkegaard (2009), interiorizar o apropiarse de los contenidos proposicionales plasmados en los principios (axiológicos, jurídicos, sociales, culturales, políticos, económicos) que encarnan los derechos humanos, entonces, la "filosofía" (pues en ésta se gestan las categorías ontológicas, epistemológicas, pedagógicas y ético-políticas del discurso de Manzano) es, sin duda, una herramienta indispensable que, en el mejor de los mundos posibles, podrá conducir a la "vida mística" y a la acción –en el "mundo", es decir, en el "tiempo", en el "devenir"; y en sí mismo como indispensable e indisoluble parte del "mundo"–, hiperrealista a la que compele "la fusión de voluntades"…

que tienen sospechas de la viabilidad del funcionamiento del Estado garantista" (p.310). Al margen de estas dos tendencias, el tercer cuadrante contiene en sí a: III.1) Organizaciones independientes -algunas que quieren trabajar con el Estado, otras, a toda costa, eluden el contacto con el Estado; III.2) *"los centros de investigación y formación en DH, los cuales son fieles creyentes del DIDH"* (p.311); III.3) "*las ONG internacionales o nacionales"* (p.311); III.4) *"las ONG locales"* (p.311) o regionales. Finalmente, el cuatro cuadrante se compone por "los dominados-dominados, es decir, grupos y colectivos locales integrados por voluntarios" (p.311). Este cuadrante, a su vez se subdivide en: IV.1) "*Colectivos locales que participan en redes nacionales o sectoriales" (p. 311).* IV.2*) "Colectivos locales integrados por voluntarios en redes estatales; en este punto se diferencian cuatro luchas principales: los derechos de los indígenas, los ambientales y de alimentación, los civiles y os políticos (DESC) y las feministas*" (p.312). IV.3) "*Colectivos locales integrados por voluntarios en redes regionales y se dividen de la siguiente manera: derechos indígenas, los ambientales y de alimentación, derecho a la vivienda y feministas"* (p.312). IV.4) "*colectivos locales integrados por voluntarios, relativamente aislados, que luchan por las siguientes causas: contra la minería, ambientalistas contra proyectos eólicos, autodefensas y policías comunitarias, apoyo a migrantes, defensa del agua y otros DH*" (p.312).

Puesto que se trata de seguir indagando en esta nueva área de oportunidad que se presenta desde la abigarrada tonalidad de la contemporánea multidisciplinariedad, de momento, no queda más que invitar a la lectura de diversos tópicos y temas actuales en materia de derechos humanos. Una apuesta sensata que apele a la realización de la realidad a la que alude, desde junio de 2011, el Artículo 1[18] de la "*Constitución Política de la Estados Unidos Mexicanos" (CPEUM*) debe –independientemente del resultado que con ello se obtenga– necesariamente, comenzar con el conocimiento, el reconocimiento, el respeto y la difusión de los derechos humanos. Por lo tanto, a manera de conclusión –como una especie de prefacio para tal obra–, puede decirse –en clave hegeliana– que,

[18] De las realidades marcadas por la Carta Magna, interesa resaltar la apuesta ético-política hacia fáctica realización de los contenidos proposicionales plasmados en los párrafos primero y quinto del Artículo 1ero. El párrafo primero (principio de igualdad en derechos), por ejemplo, sostiene, a la letra, lo siguiente: "*En los Estados Unidos Mexicanos todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte, así como de las garantías para su protección, cuyo ejercicio no podrá restringirse ni suspenderse, salvo en los casos y bajo las condiciones que esta Constitución establece*" (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2023, p. 25). El párrafo quinto (principio de no-discriminación), por su parte, enuncia, literalmente, lo siguiente: "*Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas*". (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2023, p. 26). Puesto que una cosa es la "idealidad" y otra muy distinta –y, lamentablemente, no pocas veces, también, muy distante– la "realidad", en México, en materia de derechos humanos (ya sea de forma institucional o de forma individual), falta mucho por hacer para hacer "real" la implementación de los valores y los principios que se reconocen como propios de los derechos humanos, sin embargo, no por ello se espera que se condene la participación ciudadana –necesaria para la realización de los derechos humanos– al nihilismo o a la tiranía de la anarquía y se pueda, por ende, todavía apostar por la realización de lo que Samuel Moyn (2015) llama "la última utopía".

pese a los "sublimes abismos" que se abren al transitar el vertiginoso sendero de la investigación multidisciplinaria en materia de derechos humanos, en esta ocasión, el "Espíritu" (Hegel, 1990) me ha obligado –como, según el "trip" de sus escritos obligó a Jorge a ir "tras las huellas de los filósofos"–, a diez años de su desafortunado fallecimiento, a ir "tras las huellas de mi Maestro"

Bibliografía

Alexy, R. (2009). Los derechos fundamentales en el Estado constitucional democrático. En M. Carbonell (Ed.), *Neoconstitucionalismo(s)* (pp. 31-48). Trotta.

Carbonell, M. (2021). *Textos básicos de Derechos Humanos.* D.F., México: Tirant.

Collingwood, R. (1952). *La idea de la historia.* D.F, México: Fondo de Cultura Económica.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). Artículo 1. 1917 (México).

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM). Artículo 24. 1917 (México).

Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y método I.* Salamanca, Sígueme, España.

Heidegger, M. (2004). *Ser y tiempo.* D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

Kierkegaard, S.A. (2009). *Ejercitación del cristianismo.* Madrid, España: Trotta.

— (2016). *Migajas filosóficas.* Madrid, España: Trotta.

— (2006). *Temor y temblor.* D.F, México: Fontamara.

Lessing, G. E. (1990). *Escritos filosóficos y teológicos.* Madrid, España: Anthropos.

Loyola, I. (2021). *Obras de San Ignacio de Loyola.* Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

Publicaciones periódicas: Revistas impresas

Guerrero Martínez, L. (2014). Lo histórico y lo contemporáneo. Kierkegaard y la dialéctica religiosa. *Xipe Totek 89.* Vol. XXIII-I (No. 89), 16-26.

Manzano Vargas, J. (1999). Comisiones de Derechos Humanos y sus críticos: importancia de distinciones y matices. *Xipe Totek 32.* Vol. VIII (No. 4), 363-376.
— (2007). La mística según Bergson. *Xipe Totek 61.* Vol. XVI (No.1), 5-18.
— (2007). Panel Mística y Ateísmo. *Xipe Totek 63.* Vol. XVI (No. 3), 202-222.
— (2008). Sublimes abismos. *Xipe Totek 66.* Vol. XVII (No. 2), 131-149.
— (2011). El hilo de Ariadna: de las memorias de las conferencias en Xipe Totek. *Xipe Totek 80.* Vol. XX (No. 4), 318-331.
— (2012). Los hongos, maestros de humildad. *Xipe Totek 84.* Vol. XXI (No. 4), 317-323.
— (2013). La ballena de Jonás. *Xipe Totek 88.* Vol. XXII (No.4), 305-331.
Velasco Yáñez, D. (2014). La visión hegemónica de los derechos humanos y las crisis permanentes del derecho internacional de los derechos humanos, 6ta parte. *Xipe Totek 91.* Vol. XXIII-3 (No. 91), 286-314.

Hemerografía

Lara, A. (2015). *Fascículo 13: Libertad religiosa en México.* Comisión Nacional de los Derechos Humanos. Disponible en: Libertad religiosa en México, fascículo 13 (unam.mx)

Jorge De Burgos, Guillermo De Basquerville y Jorge Manzano: pedagogía del acompañamiento en El nombre de la rosa de Umberto Eco

Miguel Agustín Romero Morett

Presentación

El objetivo del artículo radica en recuperar elementos relevantes de una pedagogía que podría denominar *pedagogía de acompañamiento*, con base en los siguientes motivos de inspiración: la pedagogía de Guillermo de Basquerville en su relación a su discípulo Adso de Melk, en la clásica novela de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*; y la práctica pedagógica del jesuita Jorge Manzano Vargas, en su calidad de profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara y del ITESO de esta misma ciudad. Como una intención al margen ubico la expectativa de conmemorar la serie de conferencias y diálogos con el público organizados por el Dr. Manzano en la Casa Loyola y diversos artículos publicados en la revista *Xipe Totek*[1], de la Universidad Jesuita de Guadalajara, bajo la dirección del mismo académico. A la vez, confío en ofrecer elementos de mi propia experiencia docente como profesor y asesor de tesis. Ofrezco una disculpa por mi atrevimiento de colarme en esa puesta en relación. La justifico por los siguientes motivos: por la posibilidad real de efectuar caminos de reflexión de ida y vuelta, entre teoría y ejercicio docente cotidiano; por la constatación de las deficiencias formativas de estudiantes de postgrado en universidades mexicanas y colombianas en las que he laborado; y por el supuesto de que en ello destaca, de manera causal, el acompañamiento educativo de las organizaciones universitarias y de los profesores.

[1] Se pueden consultar en: https://xipetotek.iteso.mx/.

Pensamiento desde lo organizacional. La abadía como organización

La abadía de Eco era, antes que cualquier cosa, una compleja organización de vida y carrera de los monjes y una forma de subsistencia de un número superior de servidores, gente pobre del pueblo. Era una entidad de producción de satisfactores materiales para el propio consumo; una isla montada sobre la cúspide de la montaña, empeñada en su perdurabilidad histórica; su aislamiento no se traducía en ninguna actividad apostólica o evangélica, fuera de sus muros, que tuviese como destinatario a la gente del pueblo. Junto a ello, era una estructura simbólica de gran complejidad que se traducía en los espacios abiertos y cerrados, como la biblioteca y la iglesia abacial; también se traducía en la regla del monasterio y en ella, la reglamentación de los tiempos, los comportamientos y las actitudes, los acotamientos de las ideas y de los sistemas de creencias, de temores y expectativas de los monjes. También era un reguardo del saber, a juzgar por los siguientes datos: el conocimiento doctrinal ortodoxo poseído por los doctos monjes, la salvaguarda de los libros y el trabajo artístico, de traducción y de glosa de los libros más relevantes. En suma, la cosmovisión, la escatología, el marco doctrinal y teológico, el fundamento escolástico y los marcos morales, todo estaba definido y acotado en el interior de la organización abacial. Algunos de sus representantes de todo el marco doctrinal y de comportamiento eran en primer lugar, Jorge de Burgos, seguidamente el abad Abone, ante el hecho de que los jerarcas definen de manera determinante la cultura organizacional. Una autora de nuestro tiempo asume que:

> El análisis de la vida de las organizaciones, la comprensión de los mecanismos de interrelación en las tareas específicas, los juegos de poder, la simbólica, lo ritual como homogeneizante, las fuerzas centrífugas y centrípetas presentes en la realidad de la organización son el escenario en el cual se desarrolla el trabajo en las empresas, la conformación de modelos de conducción y autoridad, modelos de convivencia y la plasmación de principios básicos de relaciones interpersonales (González, s/f, p. 2).

Según la óptica de esta autora, "no todo es organizacional, nuestros sentimientos y emociones son nuestros, aunque en parte estén consignados por nues-

tras experiencias organizacionales" No sería el caso de la abadía, pues aún los sentimientos y deseos más ocultos, como los propios de los afectos o de la sexualidad formaban parte de una estructura de pensamiento que permeaba todo el juego de intersubjetividades, y los máximos y mínimos del comportamiento. Como parte de la organización de todo tipo figura la reproducción del conocimiento, las destrezas y los rituales, y con ello, los procesos formativos. No queda dicho si en el interior existía alguna forma de instrucción escolarizada para los novicios; tampoco aparece como tal en el caso de Adso, pero el acompañamiento de Guillermo fue un ejemplo formativo explícito muy fecundo.

El rigor vivido en la abadía no se compara al de los actuales seminarios, monasterios o centros formativos de diverso tipo, hoy, de evidente laxitud; los cuarteles militares mantienen un rigor en la formación física y la obediencia ciega e inmediata a la autoridad y en la mente de los soldados se instalan ideales de lealtad a la patria, de cuestionable duración. Tampoco otro tipo de organizaciones, por ejemplo, partidos políticos u organizaciones empresariales son ejemplo del rigor monacal. Más allá de los márgenes disciplinarios, no se promulgan sistemas de creencias de corte religioso ni cosmovisiones o teleologías de ningún tipo.

Aun así, las organizaciones conforman escenarios formativos que determinan, no solamente los contenidos del pensamiento y comportamiento de sus miembros, sino también las formas de acompañamiento pedagógico, formas que cada profesor modifica y ejerce dentro de ciertas medidas, las que la institución le permite, o aquellas hacia las que lo induce. De hecho, las organizaciones se empeñan en disponer de departamentos de capacitación de personal, algunas, con mayor visión, de innovación del talento humano.

En la enseñanza de los antiguos griegos, el acompañamiento estaba acotado a los diálogos entre los filósofos y los jóvenes atenienses y el mejor ejemplo, como sabemos es el de Sócrates y Platón; otras veces se amplificaba el escenario para dar cabida a lo dialógico como en el libro de Platón y en *La Vida Feliz* de San Agustín; en las universidades del medievo la forma de acompañamiento poseía carácter de lectura y glosa de textos clásicos de filosofía o teología.

Si la organización gana en complejidad, entonces las formas de acompañamiento se complejizan. De esa manera, es sabido que un curso en una universi-

dad europea, como parte de la actividad áulica, no prevé el diálogo en medio de la exposición magistral o una conversación de preguntas y respuestas en tertulia fuera de clases; el acompañamiento queda restringido a la exposición magistral y la escucha del numeroso público. No es así en las universidades latinoamericanas, en las que la cercanía entre alumnos y maestros es habitual. Y hoy, las formas de acompañamiento han perdido la identidad originaria de persona a persona y, en cambio, ha adquirido la mediación, poco afortunada, de la tecnología. En cualesquiera de los casos figura una organización, formal o informal. Eso sí, en ninguno de ellos se presenta una proximidad tan estrecha como la descrita por Eco. Efectuemos algunos acercamientos al tema.

Pensamiento desde la oposición de posturas

Uno de los primeros aprendizajes de Adso quedó situado en la contrastación entre dos corrientes de pensamiento y dos visiones del mundo, el aristotélico tomismo o escolasticismo por un lado y, por el otro, las expresiones de pensamiento científico, observacional, experimental e inductivo. Pensar desde la primera postura es pensar desde la metafísica, algunos de cuyos indicadores son los siguientes.

La búsqueda de la sustancia primigenia de la realidad y las respuestas a las preguntas ¿Qué existe? ¿El mundo externo, las ideas, Dios, el sujeto que conoce? En la búsqueda de la sustancia, del ser, se admitió no solo la existencia de lo sensible, sino de lo suprasensible, como las ideas, las formas, las esencias, los conceptos de naturaleza y de racionalidad, ahí donde la fidelidad a la naturaleza humana deriva del carácter racional y libre del alma. De ese concepto derivó una ética metafísica asumida cabalmente por la ética religiosa. Es de las esencias como se puede acceder al conocimiento de las cosas, por lo menos, en el pensamiento platónico.

El hombre puede acceder al conocimiento de Dios, del mundo, del hombre y del alma mediante los sentidos y la especulación. El mundo es camino para llegar a Dios. En este contexto, permanece la alteridad entre lo que es, con necesidad y plenitud: Dios; y lo que no es por derecho propio, sino con carácter contingente: el mundo y el hombre, otra forma de la dualidad. Una preocupación básica se sitúa en la armonía entre ciencia y fe.

En suma, el pensamiento metafísico nació asociado al pensamiento religioso, especulativo, centrado en la sustancia, en el pensamiento único, excluyente, perdurable, de principios anclados en la naturaleza, las esencias y la razón; el pensamiento sólido, que cancela todo relativismo. Por ello, el universo se muestra cerrado, dado, ordenado jerárquicamente, con un sentido impreso en sus astros, articulado a la identidad y a la vocación de la humanidad. Este es el pensamiento de la abadía y de sus monjes y, con ello, la visión entera del mundo y del cielo.

Fácilmente identificamos que este modelo de pensamiento permea no solo en la mente de Jorge de Burgos, sino en todos los monjes: el conocimiento está dado y dicho, de una vez y para siempre, aun cuando desde otra manera de pensar se trate de una creencia perniciosa; siendo así, lo que queda para los estudiosos e investigadores de la abadía, es la glosa de lo promulgado por los profetas, por los evangelistas y por el magisterio de la Iglesia. No queda espacio para una epojé, un escepticismo metódico o una edificación de significados De hecho, y no obstante sus dudas frente a las iniciativas empíricas, escépticas y experimentales de su maestro, Adso se refugiaba en el saber ortodoxo. No podía comprender que su maestro le dijera que tenía muchas respuestas, pero que le hacía falta saber a cuáles preguntas correspondían. ¿Cómo se gestó el pensamiento sólido del escolasticismo en la mente del joven novicio? Eco no ofrece elementos de la formación preliminar del joven antes de su peregrinaje con el monje franciscano, pero podemos asumir que dicho aprendizaje se gestaba por la fuerza de los sistemas de creencias de la tradición tomista y por la eternidad de los misterios divinos, de suyo inescrutable e indubitable, que se repetían en cada homilía monacal. Guillermo, por su parte, según el análisis de Oscar Villalobos (2000), es una figura ambigua, situada entre Jorge Luis Borges, Francis Bacon y Roger Bacon, con un sustrato formativo escolástico, con aspiraciones de conocimiento empírico y con el uso de instrumentos de ciencia como sus anteojos. Acaso podríamos afirmar que esta ambivalencia o mejor, ese tránsito entre universos de saber, o, en términos de los sociólogos de la vida cotidiana, los mundos finitos de sentido, en el que se encontraba situado, causó el desconcierto formativo del joven benedictino y lo impulsó a refugiase, finalmente, en la ortodoxia de la doctrina tradicional. Eso sí, los márgenes de decisión por el

acceso al saber, estuvieron en manos de Adso quién, al final de sus días, quedó convencido de la certeza del saber eclesial institucional.

¿Deberíamos suponer que siendo así, la pedagogía de Guillermo fue un fracaso? O bien, ¿deberíamos asumir que la inducción hacia un pensamiento escéptico, montado a caballo entre el temor a la verdad eclesial y la ilusión del saber empírico, fue la verdadera enseñanza-aprendizaje?

Realidad perniciosa y conocimiento dado

Al saber consagrado le corresponde una realidad sustancial perdurable; aun lo contingente, como tal, es perdurable. Así los monjes lo creían. Desde otra perspectiva, asumir que lo real está dado de una vez y para siempre cancela toda posibilidad de transformar las cosas y de atribuirles nuevos significados. Adso contempla con todo detalle la abadía, desde su ascenso por la cuesta de la montaña, dedica una *mirada con extrañeza* a la parte frontal de la iglesia, la compara con otras abadías e iglesias que ha conocido previamente y se empeña en descifrar los significados impresos en piedra; particularmente en este empeño Guillermo fue un maestro muy eficaz y confiable, tanto como el mismo Eco en la minucia por estampar signos, símbolos, significados.

En aquella premura de siete días –analogía con la semana de la creación– por encontrar al autor de los homicidios, Guillermo recolectaba en su mente signos diversos con la expectativa de que lo condujesen al máximo signo de la historia del monasterio, el libro de Aristóteles sobre la risa. Recupero la lectura que hizo Luis Petersen en su artículo *El nombre de la risa en la novela El nombre de la rosa*:

> La risa como adversario, la risa como cómplice. Son dos perspectivas, dos estrategias vitales: una, la de la certeza, que subraya la fe y el orden, previene contra la duda, busca el control mediante el miedo, privilegia la adhesión al bien; otra, la de la ironía, que pone el peso en el propio pensamiento, en la libertad, en el método y en búsqueda de la conciliación con el cuerpo (Petersen, 2000, p. 69).

Al parecer, existen conceptos peligrosos por la ambigüedad de su significado y por las acciones que deriven. ¿Cuál es el significado de un concepto, sobre

todo de aquél que se articula fuertemente a la cultura? ¿Cómo educar en la oposición de posturas, en la bivalencia de significados, en la imprecisión de las definiciones o en la incertidumbre de lo real? Adso buscaba la certeza y, justamente, la noción de la risa fue un motivo de disputa entre su maestro y Jorge de Burgos, hasta el nivel de exasperación del anciano.

El significado de la risa era importante, y a la par, podemos decir, con apoyo de nociones más recientes, las propias de la fenomenología y la hermenéutica, que el acercamiento con extrañeza estuvo a la par de la búsqueda de los significados de los espacios, los tiempos, los pasadizos secretos, los comportamientos de los monjes y todo lo que se sabía y se callaba, tanto por el abad como por Jorge de Burgos, por el bibliotecario o su ayudante. De manera específica, la interpretación estuvo centrada en un saber que se sabe y que se oculta, pero que debe descubrirse por alguien fuera de la abadía, como el mismo Guillermo. En la búsqueda del asesino y la dilucidación de los misterios figura un aprendizaje centrado en el acercamiento con extrañeza, la búsqueda y la construcción de significados, el pensamiento en analogía y la inducción cognitiva.

He ahí un fruto de la pedagogía de Guillermo y del aprendizaje de Adso. La tarea no es menor, pues convoca la atención al aprendizaje montado sobre los signos de la naturaleza y sobre los signos de los tiempos. Tiempos convulsos y aciagos vividos por Adso de Melk y evocados en su vejez con sentimientos encontrados, cuando redacta la historia de la abadía de Abbone, de Jorge, la aldeana y su propia y efímera historia de amor. ¿Cómo encontrar los designios divinos en la veleidad y los extravíos de los hombres? ¿Cómo hacer una teleología, una escatología o una filosofía de la historia?

Estructuras de pensamiento

Llama mucho la atención la compleja y variada estructura de pensamiento de los protagonistas de la obra, en particular porque en el caso de Adso, la pugna de su mente fue intensa. Particularmente las líneas de causalidad de los acontecimientos humanos son endebles, pretendidamente simples, pero en verdad, mucho más complejas de lo pensable. La muerte de Adelmo no es una línea proposicional del tipo Adelmo *se suicidó por el remordimiento de haber sostenido relaciones sexuales con Berengario*; no es tan simple; no podemos ignorar otros elementos

causales, como que el abad le hubiese negado la absolución y, en cambio, le hubiese montado los demonios en la espalda; o bien, la obsesión mórbida en torno a la virginidad y la castidad; el supuesto de que existen conductas contra natura que, hasta el día de hoy mantienen vigencia en el imaginario eclesial; supuesto que, como en el caso del joven monje, seguramente, en muchos individuos sigue vivo. En el caso de Adelmo no figura una causalidad lineal, sino causalidades en términos de signos y significados, una causalidad cultural avalada por la autoridad, la cual es la fuente originaria de la carga simbólica de las organizaciones.

La apelación a la autoridad constituye un referente obligado del razonamiento y un disipador de toda duda. Una disyuntiva abre toda la cavilación: si la muerte de Adelmo se debió a un homicida, entonces es necesario encontrarlo para evitar el riesgo de otras muertes; pero si fue un suicidio, entonces el cuerpo de Adelmo no tendría derecho a descansar en el cementerio de la comunidad. Toda disyuntiva es pensamiento que, a su vez, se despliega en una lógica de polivalencias, todas en la incertidumbre de la búsqueda.

En cambio, en el pensamiento sólido –a diferencia del pensamiento líquido de Bauman o de La sociedad del cansancio de Byung– Chul Han, la referencia material, como la estructura física de la abadía o las cargas simbólicas expresadas en piedra, se traducen en el conocimiento y los sistemas de creencias de corte filosófico y teológico; también constituyen un reflejo en la manera de pensar: lo dado, lo hecho, lo significado, lo consagrado, como si de una vez y para siempre se hubiese decidido quienes serán salvos y quienes se perderán.

¿Cómo puede ese pensamiento sólido enfrentar los riesgos de un pensamiento que recurre a lo contingente, a lo caduco, a lo temporal, a lo que está referido a causalidades por explorar y que pueden variar cada día? El conocimiento lo es de las esencias, no de los accidentes, según afirma el aristotelismo. Ante este conflicto, el acompañamiento pedagógico enfrenta dificultades: ¿Hacia dónde inducir el conocimiento, hacia lo consagrado o hacia lo inexplorado? La disyuntiva está centrada así: entre el área de luminiscencia o el área de umbriscencia. Desde una perspectiva de ciencia, el conocimiento no está en la luz, sino en la obscuridad. ¿Cómo puede inducirse un acompañamiento pedagógico en universos cuyo significado no está consagrado, sino por descubrirse, o peor, por edificarse? Ese acompañamiento no puede centrarse en lo dado y dicho, ni

siquiera por la autoridad, sino por una suspensión del juicio, un acercamiento con extrañeza y una obra creativa de hermenéutica. Por ello, deberíamos sostener que la enseñanza no deberá ser de contenidos sino de habilidades de pensamiento para acceder a ellos.

Pensamiento de frontera y estructuras cognitivas

La historia de Eco es una historia de frontera, entre lo dado y aquello por descubrir; entre culturas cuyas cargas simbólicas han sido definidas y los signos dispersos en los escondrijos de la abadía, cuya articulación y significado es tarea de detectives entre universos de sentido; pensamiento de frontera, como la línea endeble de los acontecimientos causados por la naturaleza y aquellos perpetrados por el demonio, según explicaba Guillermo, el ex inquisidor; o bien, pensamiento de frontera como el finiquito de una era y la yuxtaposición de la siguiente.

Entre el pensamiento deductivo y el inductivo, hoy podemos topar con múltiples variantes, como los siguientes: pensar en secuencia, pensar en retrospectiva, en polivalencia, en ventanas, en estructuras complejas, en racimo, en red, en bucle, en espiral ascendente, en círculo, en saltos, en perdigones, en dispersión a partir de un punto central, en lucha de opuestos. Junto a ello, el pensamiento filosófico ha creado múltiples diseños, como los siguientes: el poema, el diálogo, el soliloquio, la apología, la disertación, las confesiones, las cartas, el ensayo, la summa, la tragedia, la fábula, el mito, los aforismos, la puesta en relación entre autores, conceptos y doctrinas, o la dialéctica de posturas. En cada forma narrativa es necesaria una forma de acompañamiento y la adopción de la lógica argumentativa que le es propia.

En adición a lo dicho, ¿cómo se aprende a razonar de manera lógica, a reconocer los procesos formales e informales de inferencia, a evitar aplicar los sofismas en la vida cotidiana y en el discurso político, a superar el pensamiento simple, a proceder de manera sistémica, transversal, o a redactar en bucle, en red? ¿No se quedó Adso en el rechazo a las teorías modernistas que su maestro sustentaba? Si así fuese, entonces el acompañamiento habría sido, por ese sentido, un fracaso. Al parecer, aquél mundo medieval recreado por Eco con la fuerte sustentación histórica, filosófica, teológica, semiótica y de ficción literaria, que reconocemos, devela mundos de pensamiento y de conformación de visiones y

estructuras de pensamiento mucho más complejas de lo que parece. En suma, el acompañamiento induce a la adopción de estructuras de pensamiento y a formas de construir pensamiento filosófico.

Pedagogía del acompañamiento en la transdisciplina

La complejidad de la realidad develada en la abadía –metáfora de la realidad de este y de otros tiempos– no puede ser aprehendida, interpretada ni intervenida desde perspectivas excluyentes, sin cabida de modos diversos de pensar y diseñar el objeto de cognición. Para acceder a ella, es obligada una forma especial de pedagogía del acompañamiento: la transdisciplina, en la medida que, en cada acto, diálogo, crimen, muerte, lucha por el poder y el saber, o en cada acto de injusticia, como la cometida contra la aldeana que hiciese perder la virginidad a Adso, intervienen múltiples posibilidades y protagonistas de cognición. Según señala un autor en el conocimiento de la compleja realidad se requiere:

> …la formulación de problemas y de propuestas para entenderlos y resolverlos, mediante la concurrencia de especialistas de diversas disciplinas, así como de gente que no proviene de ninguna disciplina pero que puede hacer aportes de conocimiento relevantes…En el terreno de la transdisciplina se forjan conceptos y métodos que no existían previamente y que no se identifican con ninguna disciplina particular (Peláez et Suárez, 2010, p. 117).

Para comprender los secretos de la abadía se requiere filosofía, historia, política, semiótica, literatura, idiomas antiguos, hermenéutica, exégesis bíblica. En suma, la novela entera es visión de alta complejidad. Las complejas facetas del conocimiento y de las ciencias requieren no solamente un acercamiento a través del flanco de cada estrategia disciplinar, sino la conformación de pensamientos en red, en bucle, en legión.

Para entender los secretos de la abadía, de la lucha por el poder y el saber, y los propios del escenario social, pero también para comprender el contenido del segundo libro de La Comedia de Aristóteles y todas las implicaciones para la vida religiosa de los campesinos, por lo menos las imaginadas por Jorge de Burgos, se requiere una visión de transdisciplina, de pensamiento sistémico, to-

talizador. En el escenario de una sociedad compleja, condensada en la abadía, ¿cómo podría operar un pensamiento de esa naturaleza? Temo que aún hoy existen organizaciones donde la interrogante se aplica.

En suma, La novela entera es visión sistémica y transdisciplinaria de una época. y, a juzgar por el seguimiento fiel de Adso hacia su maestro, su aprendizaje también debió darse en esos términos. Entrando en detalle visualicemos las dificultades: la transdisciplina como opción de acompañamiento filosófico enfrenta dificultades de orden teórico a causa de que la visión sistémica y a la vez pormenorizada, por no decir especializada, es difícil de asumir, pues equivale a dominar un amplio espectro cognitivo, en donde destacan las teorías, las categorías de pensamiento y las metodologías; tan solo la conciliación o la realimentación entre métodos de orden cuantitativo, como el estadístico, con otro de orden cualitativo, como el fenomenológico ya parecen de suyo excluyentes; pero más excluyente es, al parecer, asumir la transdisciplina sin el antecedente del trabajo colegiado. De hecho, tan solo la redacción de un mismo artículo, capítulo de libro o ensayo por dos o tras plumas diferentes constituye una gran dificultad por disparidades diversas, como el estilo, el diseño de núcleos de problematización o el abordaje profundo de cada autor. Por las razones de dificultades teóricas y metodológicas e intersubjetivas, un referente literario como el de Eco, o de orden teórico, como el de Suárez y Peláez, son oportunos. Aun así, y junto a ello, es igualmente oportuna una referencia pedagógica de vida.

Es aquí donde recuperamos *Al rasgarse el arco iris*, (Manzano, 2009) la versión auto biográfica de Jorge Manzano Vargas. Él mismo relata que cada uno de sus etapas de estudios estuvo signada y significada por la variedad de teorías, doctrinas, condiscípulos de múltiples orígenes y estratos socios económicos y culturales. Al aprendizaje de esta variedad descrita figura la diversidad de condiciones y razas: migrantes latinoamericanos, prisioneros daneses, eventos interreligiosos e interraciales; encuentros en lenguas variadas, como el alemán, el latín el danés o el español. Tan solo la variedad lingüística de los actores de la historia de Manzano abre horizontes y derrumba murallas de símbolos y prejuicios; la organización de ceremonias interreligiosas fue, en su experiencia, uno de los momentos de mejor inducción hacia la comprensión de la identidad humana ante la identidad divina. Dicho de otra manera, la variedad, complejidad y diversidad

de la realidad humana es el campo sobre el que el enfoque de la transdisciplina tiene posibilidades epistemológicas. El efecto natural en cualquier mente medianamente abierta, será de comprensión de la variedad de recursos cognitivos necesarios para aprehender, interpretar e intervenir sobre el mundo de la sociedad y la cultura. Jorge recuerda que, en su calidad de capellán de inmigrantes y prisioneros dejaba e impulsaba que las iniciativas de acciones nacieran de la base, de la gente y no de la teoría, la doctrina o la catequesis.

En este sentido, la figura de Adso recuerda muy bien el escenario de la diversidad, aún dentro de la estrechez de los muros de la abadía: el gran marco del pensamiento cristiano, o mejor, del pensamiento eclesiástico oficial y las doctrinas filosóficas y teológicas asumidas como verdaderas en esa época. En el marco del pensamiento se reflejaba la lucha por el poder y el saber, las clases sociales escandalosamente separadas y divergentes. Ahí la analogía: realidades heterogéneas y opciones cognitivas requeridas para comprender, interpretar e intervenir el asombroso espectro de lo real. ¿Cómo puede aplicarse una pedagogía donde cohabiten lo heterogéneo de las cosas con la ortodoxia del pensamiento institucional? Aventuro una posible respuesta: en la realimentación entre el modelo y las cosas.

Justamente, este es un empeño presente en la abadía, si bien con el supuesto de que la realidad tenía que acoplarse a la perfección del modelo, aun cuando chocara; este es, igualmente, el modelo de percepción de la realidad, a partir de las esencias, las ideas, las formas y su reflejo en lo singular, caduco e imperfecto, del platonismo. La aprehensión perfecta de la realidad se presenta en la definición. Dice Stone (p. 79) que “Para Sócrates y para Platón la búsqueda de la definición se convirtió en la búsqueda de una incambiable, invariable, eterna y absoluta <<realidad>>, por debajo, encima y detrás del universo heraclíteo”, lo que, en el aprendizaje de Adso se expresa en su reclamo de certeza y su tope con la búsqueda de preguntas a sus respuestas ya dadas, de Guillermo. Aprender a reconocer las respuestas y buscar las preguntas a las cuales corresponden es, sin duda, un aprendizaje de compleja pedagogía, que va mucho más allá de un examen de relacionar columnas. Dice Stone que “El cambio es constante, pero también la identidad. La verdad total solamente puede ser alcanzada tomando ambas en consideración” (Stone, 1988, p. 78). La abadía era un escenario donde

la identidad no daba cabida al devenir, a menos que se corriera el riego de toparse con Bernardo Gui.

La actitud como expresión privilegiada del acompañamiento pedagógico

Uno de los aspectos más relevantes del aprendizaje de Adso estuvo centrado en la semiótica de las actitudes de los personajes de la historia, en la medida que algunos ocultaban las razones de un acontecimiento cuya dilucidación urgía, pero no por confesión propia, sino por hallazgo de otros, como en el caso de Abbone que bien sabía las razones de la muerte de Adelmo. Otras veces, la actitud de secrecía revelaba la gravedad de situaciones, delitos o pecados; o bien, ponía en evidencia la intransigencia dogmática, so pretexto del cumplimiento de la voluntad divina, como en el caso de Bernardo Gui y los condenados a la hoguera, lo cual, en verdad, ocultaba el instinto malsano del poder.

Otra actitud que requería dilucidación de significado, fue la del propio Adso, siempre vacilante y cuya única decisión consciente y valientemente asumida fue la última de su vida, a saber, la recreación de toda la historia. Entre todas las actitudes la que condensa la trama de la novela radica en la compleja y confusa lucha por el poder que es lucha por el saber o por lo menos, por la simulación del saber, en suma, como una pedagogía de la actitud.

Desde una aplicación al acompañamiento pedagógico de nuestro tiempo figura la red de posibilidades de actitudes entre el docente, el investigador y los estudiantes, en especial en el caso de los asesorando de tesis: el acompañamiento detallado y en minucia, el acompañamiento en el abandono o bien en los aspectos gruesos, sin entrar al detalle, en el seguimiento con la expectativa de que el asesorando realice todo y al pie de la letra, de lo que el director de tesis pide, como si aquel debiera efectuar la tesis que el director no hizo. Por mi parte me atrevería a sugerir, como rescate de la experiencia profesional de la asesoría de tesis que en ello figura la más destacada valoración de la pedagogía del acompañamiento. Y, con todo, apenas la cavilación inicia. Para atar esta cavilación a la siguiente hebra, recuperemos elementos diversos de la pedagogía de Jorge Manzano Vargas.

Diálogo e interpretación

Uno de los apartados de mayor relevancia en el proceso formativo de Adso radica en la rutina de diálogo con su maestro, por la fuerza de los viajes en común, por el marco religioso, teológico y filosófico y la vocación espiritual que compartían. Al arribar a la abadía añadieron los escenarios de lucha por el poder y le esclarecimiento de los crímenes. Junto a ello, el acercamiento a la realidad y los procesos de inferencia para llegar a la verdad de los hechos, fortalecieron los lazos de comunicación. Adso fue escucha y a la vez protagonista de las acciones detectivescas de su maestro, pero también asimiló de las dos lógicas aplicadas: la deductiva por el saber dado, las referencias a las autoridades intelectuales y por el magisterio de la iglesia, por un lado y, por el otro, la búsqueda inductiva a partir de los signos de los tiempos y de la naturaleza. En esa dialógica figuraba habitualmente una dinámica de preguntas y respuestas en ambos sentidos, lo que recuerda los Diálogos de Platón. Tomo un texto de Carlos Arturo Ramírez Gómez:

> Cabe notar que Sócrates, aun sabiendo de los temas sobre los cuales conversaba con los demás, estaba dispuesto a cuestionarlos una y otra vez, como si no supiera de ellos, con el fin de encontrar algo nuevo o de revisar la solidez de ya sabido, de lo cual siempre desconfiaba, pues estaba convencido de que todo conocimiento es provisional, susceptible de cambio. Esta actitud lo llevaba a problematizar a los demás, –estando él mismo problematizado– en el sentido de hacerles ver que el saber que poseían, aparentemente sólido, no era tal … (Ramírez et al., 2017, p. 89).

Los márgenes dialógicos dentro de la trama y del contexto histórico medieval abordado estaban casi suprimidos a causa de las dos autoridades: la inmediata de los monjes jerarcas y la de los doctores de la ley. El diálogo de preguntas, respuestas y dudas al parecer, estaba invertido pues era Adso el que dudaba y Guillermo el que respondía. Junto a las preguntas, respuestas y dudas figuraba inevitablemente la necesidad de buscar los signos y significados de lo que se decía, rumoraba, oía a hurtadillas o se escondía en cada rincón de la fortaleza.

La primera tarea de la hermenéutica aplicada radica, como dice este mismo autor consultado, en distinguir:

> Pero decir que no hay hechos, sino interpretaciones tiene otro significado peligroso. Como se supone que el conocimiento histórico consiste en la descripción de hechos, de cosas que realmente ocurrieron, la idea de que no haya hechos, en su sentido normal, supone que las interpretaciones no dependen de los hechos, sino al contrario, los hechos son producto de interpretaciones… La doctrina de que no hay hechos, sino interpretaciones anula la idea de la responsabilidad humana y los juicios morales (Ramírez et al., 2017, p. 225).

Siendo así, la historia de Eco podía condensarse de esta manera: la interpretación de un libro, el segundo de la comedia de Aristóteles y su legitimación de la risa, fue lo que, al final de la trama convirtió en cenizas la imponente abadía, con todo y la biblioteca. Ganó la fuerza de la hermenéutica sobre la ontología. Otro aprendizaje más.

El modelo de Jorge Manzano Vargas

Más allá del ejemplo de ficción que ha servido como detonante a la presente cavilación; más allá de las propuestas de filosofía educativa, que abundan, los ejemplos reales, de experiencias docentes y de acompañamiento educativo, merecen atención especial. Cada uno de nosotros hemos sido asesorados por algún experto en un área del conocimiento, con procesos tal vez difíciles, pero con resultados eficaces y acaso felices. También hemos sido asesores.

Es ahí donde rescato algunos elementos del ejercicio de formación del talento humano del jesuita Jorge Manzano Vargas, en tanto profesor de la Universidad de Guadalajara, del ITESO y de diversos grupos heterogéneos, al margen de todo canon formal. Aclaro que este acercamiento apenas induce hacia búsquedas de mayor calado, acaso sustentadas en entrevistas a los actores del acompañamiento formativo del profesor jesuita. Propongo un desglose de sus recursos pedagógicos.

Pedagogía de la marginalidad

Sugiero que el primer acercamiento sea denominado pedagogía de la marginalidad, en la medida que, junto a los grupos convencionales de estudiantes de pregrado y posgrado, Manzano estuvo interesado en acompañar a sectores muy lejanos, en el terreno de la filosofía, como los siguientes.

Las damas, tal como Jorge les llamaba, de clase media y alta, con historias personales complejas, extraídas de la comodidad de la vida cotidiana para inducirlas en rutas de reflexión y de autores específicos, con opciones de derroteros alternos a su vida cotidiana, pero de aplicación, más allá de lo cotidiano, verdaderamente limitado. Esta limitación se refiere a que ellas no harían carrera filosófica, ni profesional, ni docente, pero en cambio, la filosofía orientaría sus pensamientos y tiempos hacia visiones diferentes de las cosas, al placer de la lectura y al encuentro con amistades de viejo y nuevo cuño. En las conferencias, los encuentros y las convivencias había un cierto artificio y, temo, que con la partida de Jorge el entusiasmo cayó.

Algunos grupos gays, con quienes efectuaba acciones de acompañamiento en varios niveles: el formativo en el terreno de la iniciación al estudio de la filosofía y del pensamiento analítico; en el religioso pues los eventos académicos siempre incluían liturgias y rituales según el tiempo, por ejemplo, los de semana santa; a ello se añadía que aprovechaba el pensamiento de algunos filósofos, como Kierkegard y Nietzsche; el primero por su clara espiritualidad encerrada en conflictos existenciales; el segundo, por su adversidad al cristianismo, y a quien, pese a ello, revisaba con criterio humanístico, como lo revela el libro que Manzano escribió: *Nietzsche, detective de bajos fondos*; (Universidad Iberoamericana, 2002, México) en el teatro, en la medida que los jóvenes de los grupos descritos accedían a representar pasajes literarios, filosóficos y evangélicos, con fines de estudios; y, claro, la parte de escucha y consejo en los problemas existenciales, de inserción social, de identidad y vocación en el ámbito de la orientación sexual; Jorge nunca se asumió como terapeuta pero en la práctica siempre tenía peticiones de apoyo de casos con historias complejas. El acompañamiento a los miembros de estos grupos fue el de mayor complejidad a causa de la arraigada marginación de la pastoral sexual y a la cotidiana lucha que enfrentan en

diversos frentes. Los frutos del acompañamiento no pueden precisarse, pero la experiencia individual seguramente fue, para muchos, determinante.

Pedagogía de lo convencional

Los estudiantes de pregrado y postgrado. El caso de los alumnos y los grupos de estudiantes de pregrado y postgrado en filosofía es diferente a los descritos preliminarmente a causa de que en ellos el interés por la filosofía era parte central del proyecto profesional de vida y carrera. En tales casos, el lenguaje y los contenidos se convierten en vinculantes entre condiscípulos y entre ellos y los profesores; la vinculación se da en términos de lecturas, autores, expectativas de investigación y docencia y, en diversos casos, en el seguimiento del derrotero de Manzano, por ejemplo, en el estudio de Kierkergaard y Nietzsche. Se ha dado el caso de que algunos de sus alumnos hubiesen valorado y seguido, dentro de sus condiciones reales, la ruta intelectual del jesuita. Junto a ello, es necesario reconocer que los empeños de Jorge por vincular instituciones educativas de muy diferente génesis y orientación filosófica y política, como el ITESO y la Universidad de Guadalajara fueron asumidos como prácticas posibles y reales.

La construcción de su mito

Jorge no hubo edificado su propio mito con intencionalidad y conciencia, pero, de hecho, se gestó un mito: el profesor filósofo, traductor, que sabía, el que caminaba en el filo de la navaja, el que efectuaba lecturas no convencionales de autores múltiplemente analizados, el escritor del estilo académico entre cortado, el que dejaba muchos materiales a punto de concluir –lo que se explicaría por la multiplicidad de temas que ocupaba su mente–. Junto a ello, su gusto por la charanda, el que parecía quedarse dormido en medio de discusiones temáticas y exposiciones de alumnos, pero que continuaba escuchando y reteniendo el contenido de lo abordado. Algo que más acentuó su mito fue más, la sencillez expositiva, sus ejemplos con personajes cotidianos inventados, su accesibilidad, calidad y calidez humana, su voz apagada y su energía paulatinamente declinante, su cabello siempre abundante y negro, su tradicional mochila y su caminar pausado. Como parte de su mito figuraban leyendas de que las autoridades religiosas querían meter en cintura a Jorge, dentro de los rediles, pero que él se les

escabullía, pues nunca se desvió del canon ni trasgredió la disciplina. Aun en el caso de que hubiese sido así, nunca se le vio atribulado ni auto restringido por temor a perder la ortodoxia doctrinal. Un poco de charanda se perdona. Y, para quien ha transitado como formador, pero también como capellán de prisiones y estudiante del danés, lo que pudiese ocurrir sería poca cosa. A Guillermo se le perdonaba la tentación de la vanidad intelectual; eso sí, sabía de la rigidez de los *Bernardos Gui* y mantenía su distancia.

Escenarios físicos y variedad pedagógica

Uno de las razones del atractivo de los seminarios del P. Manzano se debía a la variedad de escenarios físicos, como los siguientes: las aulas de las instituciones educativas, desde el Instituto Libre de Filosofía, situado en las inmediaciones del Templo Expiatorio, las aulas convencionales del ITESO y la Universidad de Guadalajara, su guarida –así la llamaba– en la casona de los jesuitas situada cerca del templo de Jesús María, en el centro de Guadalajara; la Casa Loyola y el auditorio del Fondo de Cultura Económica. Junto a lo dicho, sus seminarios y conferencias se realizaban en sitios alternos, algunos un tanto extraños, como el balneario de San Juan Cosalá, donde solía tener el cierre de sus seminarios de la Maestría en Filosofía; o bien, el exconvento de San Cayetano cerca de Toluca; o bien, alguna finca de playa cerca de Acapulco; el auditorio Pedro Arrupe, la Casa Loyola o la casa de alguna de las damas. Por escenarios no se detenía.

En adición a lo dicho, figura la variedad pedagógica: conferencia tradicional, ciclos de cine, diálogos sobre contenidos temáticos de aula, diálogos abiertos sobre temas generales, diálogo entre expositores y auditorio, con registro escrito de lo dicho, presentación de temas y exposición de avances de tesis, congresos, seminarios, ciclos de conferencias, organización de eventos académicos en múltiples foros, como el interreligioso, en la antigua sede de la XV Zona Militar, o bien los ciclos de conferencias convertidos en artículos y la revista Xipe Totek y diversos libros, algunos extraños, como *El Diablo*, los apuntes de diversos autores como Hegel, que sirvieron como materiales de trabajo para sus cursos, otros, de corte biográfico como *Al rasgar el arco iris*, advirtieron de su acercamiento con extrañeza al mundo y sus disidencias interpretativas. Jorge Manzano, sin

proponérselo jamás, tuvo mucho de Guillermo, nada de Jorge de Burgos y mucho de Adso.

Conclusiones

No se da el caso de que hoy se viva o se adopte una pedagogía de acompañamiento según el modelo de Adso y Guillermo o Manzano, ni siquiera en el interior de una familia con uno o pocos hijos. Tal vez se presente el caso en la formación de novicios en el interior de algunas órdenes religiosas de tipo monacal. La educación pública queda por entero descartada por motivos que fácilmente se intuyen. La educación básica en instituciones privadas de corte elitista puede tener efectos formativos relevantes. Y así podríamos conjeturar, pero también indagar en detalle experiencias reales y estudios de caso. Como experiencia personal, el acompañamiento en la experiencia de recibir y prodigar dirección en un proyecto de investigación de doctorado ha sido altamente fecundo, con efectos académicos de larga duración. La razón radica en que en ese acompañamiento se entretejen hebras similares a las vividas por Guillermo y Adso y por Jorge Manzano, a saber: el caleidoscopio del entendimiento ante cada nuevo dato que obliga a reestructuraciones cognitivas en contenidos materiales y en aspectos formales; otra de las hebras radica en la actitud de los protagonistas del proceso de acompañamiento ante el objetivo definido de entregar un producto intelectual que de fe del dominio de competencias intelectuales.

Concluyo la presente cavilación mediante la condensación de las características del acompañamiento pedagógico en cuestión y vistas con miradas contemporáneas:

Primero. El acompañamiento pedagógico está definido por la vía de los signos, los significados, el acercamiento con extrañeza, la suspensión del juicio, el descubrimiento y la edificación de los significados. Es así desde la contemplación de la abadía hasta la arquitectura del edificio de la biblioteca, un mismo camino con saltos y sobresaltos cognitivos.

Segundo. Por esa razón, justamente, el acompañamiento abre el panorama de aprehensión y comprensión de la realidad por la vía de la transdisciplina, en la

medida que campos cognitivos parciales y aislados generan visiones incompletas y falsas. La dilucidación de la causa final de los homicidios requirió de lógicas y argumentaciones de todo tipo, incluyendo las de apelación a la autoridad doctrinal y eclesial, pero también de la observación empírica, el sentido común, la inferencia lógica y la sabiduría ancestral.

Tercero. El acompañamiento se expresó a través de la actitud de indagación, de resistencia sagaz de las normas que limitan el acceso al conocimiento y la aplicación de procesos de análisis que se eslabonan entre hechos y causas, primero de manera aleatoria y luego, de manera dirigida, intencional y prospectiva. La actitud de Guillermo fue de paciencia, sagacidad, tenacidad y un tanto de intransigencia. ¿No quedó el mismo monje tan prisionero de la búsqueda como Jorge de Burgos, de la secrecía? ¿No quedó en Adso el sentimiento y el pensamiento de que la investigación se tradujo en destrucción y que no valía la pena?

Cuarto. El acompañamiento fue dialógico, en el sentido de la dualidad discípulo y maestro, pero también de manera indirecta a través de los juegos de ideas, posturas, ironías y frases soterradas a todo significado, que se expresan entre actores diversos. Guillermo preguntaba, a la manera de recuerdo y de confirmación de lo oído o visto, y Adso recordaba. Junto a ello, lo dialógico era también con los textos y los libros, con los signos de todo tipo, cuyo mensaje podía ser asequible cuando y solo cuando se formulasen las preguntas precisas. El diálogo siempre tenía un flanco débil, aún en la obstinación de Jorge de Burgos y Abbone.

Quinto. El acompañamiento fue en la intersubjetividad, es decir, en el seguimiento a los comportamientos de los protagonistas de la historia; los protagonistas son, de suyo, en ellos mismos, condensados de semiología corporal y de emotividades acotadas, de todo tipo: el rencor, la venganza, la sexualidad, la gula, la lucha por el poder y el saber; junto a ello, era condensados de personalidades altamente complejas y complicadas. Adso fue testigo, pero también protagonista de su propia subjetividad y de la intersubjetividad del poder; la muestra fue que en nada pudo intervenir para salvar a la joven de la hoguera.

Sexto. El acompañamiento pedagógico constituye una asignatura sin aprobar por parte de las instituciones educativas, universitarias y organizaciones de otro tipo. Les queda pendiente reconocer, valorar y apoyar a los profesores, investigadores, asesores, directores de tesis, sicopedagogos por ejercer la más compleja de las tareas académicas, la formación e innovación del talento humano. Los únicos que los reconocen son los propios Adsos de cada uno. Por fortuna para todos siempre un William de Basquerville y un Jorge Manzano estará al alcance.

A la manera de un colofón

En este ejercicio de lectura, apenas un acercamiento a Eco, Guillermo, Adso y los dos Jorges, al final, respetando sus debidas proporciones, me sentí como el anciando Adso: *Hurgando entre los escombros, encontré aquí y allá jirones de pergamino, caídos del scriptorum y la biblioteca, que había sobrevivido como tesoros sepultados en la tierra. Y empecé a recogerlos, como sui tuviese que reconstruir los folios de un libro.* (Eco, Umberto, p. 675). No es fácil recoger los folios de lo escrito, aunque algo se logra, pero ¿de los jirones de los proyectos de vida y carrera de los pedagogos y su acompañamiento? Apenas emprendemos la subida de la montaña hacia la abadía y su torre de biblioteca.

Bibliografía

Eco, U. (2016). *El nombre de la rosa y apostillas*. Lumen.

Manzano, J. (2009). *Al rasgarse el arcoíris*. Universidad Iberoamericana.

— (2002). *Nietzsche, detective de bajos fondos*. Universidad Iberoamericana.

Peláez, Á. et Suárez, R. (coords.) (2010). *Observaciones filosóficas en torno a la disciplinariedad*. UAM. Cuajimalpa: Anthropos.

Petersen Farah, L. “El nombre de la risa en la novela El nombre de la rosa”. En: *Xipe Totek*, (33) 9(1). https://xipetotek.iteso.mx/wp-content/uploads/sites/91/2017/02/portada-33.jpg

Ramírez Gómez, C. A. et al. (2017). *El método analítico. Volumen I: Formalización teórica*. Universidad de Antioquia.

Romero Morett, M. A. Pedagogía dialógica y de acompañamiento, un acercamiento por tres vías. *Revista de la Universidad Pontificia Bolivariana, de*

Medellín, *16*(161). https://revistas.upb.edu.co/index.php/revista-institucional/article/view/8102.

Romero, M. (2013). Jorge Manzano: Al Rasgarse la filosofía. *Xipe Totek*, 22(88). https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA541288861&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=18702694&p=IFME&sw=w&userGroupName=anon%7E1bd26b81&aty=open+web+entry

Stone, I. F. (1988). *El juicio de Sócrates.* Mondadori.

Villalobos, O. (2000). "Ideales controvertidos por descifrar. El eco de la pobreza franciscana". *Xipe Totek*, (33) 9(2). pp. 167-170.

II. Pluralismo Religioso

Ontología del ser y la pintura barroca: una aproximación fenomenológica a la imagen de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac

Francisco Sánchez Tornero

HOMENAJE AL DR. JORGE MANZANO

Este ensayo rinde homenaje al Dr. Jorge Manzano, quien dedicó su vida a concientizar a la sociedad a través de proyectos como la revista "*Xipe Totec*" y la fundación "*Carpe Diem*". Además, el objetivo de este ensayo es enriquecer el concepto de pluralismo religioso al promover el derecho a pensar de manera distinta y fomentar la diversidad religiosa.

Introducción

Durante el siglo XVII y XVIII, se desarrolló en Iberoamérica un movimiento religioso y cultural conocido como el barroco (Echeverría, 2000, pp. 11 y 47-48). A través de diversos mecanismos de estetización, el barroco moldeó y generó identidad en las poblaciones indígenas y mestizas. En el contexto de la Nueva España, el barroco surgió como una respuesta a la crisis ontológica de identidad frente a la influencia española (Echeverría, 2010, pp. 109-110). El barroco hispanoamericano se manifestó a través de la pintura, la arquitectura, la escultura y otros medios.[1] Generalmente, este período se ha estudiado centrándose en la for-

[1] El término "Barroco Iberoamericano" se emplea para hacer referencia a las manifestaciones socioculturales y religiosas del período barroco en los territorios americanos que fueron conquistador por Portugal y España. Por otro lado, el concepto de "Barroco Hispanoamericano" se limita únicamente a las manifestaciones barrocas que se dieron en los territorios americanos conquistados por España.

ma, el estilo, la traza y el tratamiento del espacio, como copias de modelos europeos (Sartor, 2001, pp. 200-210; Conti, 1980; Lezama 1981; Vidaurre, 2006, pp. 17-35). Esta visión eurocéntrica ha trasladado categorías de análisis basadas en las concepciones tradicionales, demeritando las singularidades locales como simples expresiones sincréticas, reproduciéndolas como estilos basados en arquetipos hegemónicos impuestos.

En este ensayo, se emplea el término barroco hispanoamericano periférico (BHAP) para analizar la pintura de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac (VGT). El BHAP se concibe como un fenómeno múltiple y diverso, que se manifiesta a través de las relaciones de coexistencia, especialmente en las relaciones centro-periferia marcadas por desigualdades de poder, prestigio y recursos (Hannerz, 1997).

La pintura de la VGT se aborda como una expresión periférica de la corriente barroca hispanoamericana, utilizada como medio para construir y expresar nuevas identidades. A través de su persistencia y resistencia, se evidencia un orden ancestral ajeno al hegemónico impuesto, coexistiendo con una nueva realidad mediante un léxico iconográfico parecido (Gutiérrez, 2001, p. 49). De este modo, las manifestaciones del BHAP se comprenden como fenómenos sociales que establecen un vínculo entre el "estar" y el "ser",[2] reconfigurando normas, valores, costumbres y tradiciones (Gutiérrez, 2001, p. 53), y otorgando un sentido de pertenencia a la sociedad que las crea (Rossi, 2001, p. 825).

En este enfoque, se analiza la relación del BHAP con la identidad indígena novohispana, centrándose en su expresión a través de la pintura de la Virgen de Guadalupe. Esta manifestación no solo simboliza una figura religiosa cristiana, sino que también engloba la hibridación de elementos de la tradición prehispánica con la estética del ideal cristiano.

Para abordar a la ontología del "ser" indígena novohispano, se emplea la fenomenología con un énfasis puntual en la postura heideggeriana. Se empleará este enfoque para interpretar la experiencia del "ser" a través de los hechos

[2] De acuerdo con R. Gutiérrez (2001), la palabra «estar» implica "recuperar los ancestros en los escenarios familiares", mientras que «ser» representa, "alcanzar el protagonismo desde adentro de su propia experiencia participativa" (p 53).

históricos, con el objetivo de comprender la complejidad ontológica. En este sentido, se plantea la hipótesis de que la persistencia y reconfiguración del pensamiento indígena mesoamericano,[3] se materializa a través de la pintura BHAP. Se propone que el indígena novohispano experimenta su existencia en el barroco como *Dasein* auténtico. En términos generales, se busca comprender cómo este pensamiento se materializa, se interpreta y se transmite en dicho contexto histórico.

Fenomenología Heideggeriana

Martin Heidegger (citando a Paul Yorck) señala que la realidad fenomenológica se da, se manifiesta y es explicable a través de la experiencia vivida, y es en esencia histórica (Heidegger, 2019, pp. 17 y 46). A diferencia de la fenomenología de Husserl, Heidegger comprende a la fenomenología como la interpretación del sentido del ser, (Heidegger, 2019, p. 386) del carácter de ser del existir (Heidegger, 2008, p. 71). Puntualiza que: "La fenomenología es hermenéutica, porque es interpretativa" (Heidegger, 2019, p. 46). Sobre ello, señala que la fenomenología es un método de acceso al estudio de la ontología del ser (Heidegger, 2019, p. 72).

Para abordar esta cuestión, Heidegger plantea recuperar el análisis del ser, partiendo de la pregunta del ser humano mismo, quien se cuestiona, se interroga y se interpreta desde su propia existencia (Heidegger, 2019, p. 211). Este ser consiente se denomina *Dasein* (ser/estar-ahí). La principal diferencia con los entes radica en que estos simplemente existen de manera pasiva, carecen

[3] El concepto de Mesoamérica se utiliza epistémicamente para reflejar la complejidad ontológica de la cultura indígena en la Nueva España. Además, este concepto se emplea para delimitar el pensamiento y la tradición religiosa indígena mesoamericana en un contexto específico [espacial-temporal]. Mesoamérica engloba las tradiciones, creencias, costumbres y normas comunes, así como la relación del ser humano prehispánico con su entorno. En el contexto de este ensayo, se utiliza de manera anacrónica con el objetivo de analizar cómo esta idea ha tenido una influencia activa en la pervivencia y resistencia de la cultura prehispánica durante el período virreinal en la Nueva España, manifestándose a través de diversas expresiones culturales (López-Austin, 1999, pp. 10-15; Kirchhoff, 1960, pp. 1-13).

de sentido del ser y de su propia existencia fáctica. No tienen una proyección ni un propósito, se encuentran enajenados en sí mismo, sin individualidad y convertidos en multitud deshumanizada (Heidegger, 2019, p. 119 y 130-134). A este "ser común" se le denomina *das Man* (el uno, como cosa), quien tiene una condición inauténtica y dogmática (Heidegger, 2019, p. 222). En contraste, el *Dasein* posee un proyecto, llegar a hacer lo que quiere ser (Heidegger, 2019, p. 148), asume una responsabilidad moral (Heidegger, 2019, p. 232), posee una condición auténtica (Heidegger, 2019, p. 435), experimenta angustia ante su responsabilidad, es consciente de su existencia (Heidegger, 2019, p. 248) y tiene habla (su voz tiene significado (Heidegger, 2019, p. 248).

En términos generales, la fenomenología heideggeriana es esencial para contextualizar la pintura de la Virgen de Guadalupe y el culto asociado a ella. La comprensión del *Dasein*, como "ser" arrojado hacia un sinfín de posibilidades y que enfrenta la angustia de su propia muerte, ayuda a entender la existencia auténtica y la búsqueda del sentir del ser. En este sentido, la VGT se presenta como una manifestación del BHAP que refleja al *Dasein* auténtico que tiene el modo de ser/estar-en-el-mundo (Heidegger, 2019, p. 397-398), un ser consciente de su propia mortalidad (Heidegger, 2019, p. 232), y en constante búsqueda de su esencia.

Al explorar el origen de la VGT y examinar su contexto histórico, se obtiene información relevante que permite comprender la ontología del "ser" indígena. Este enfoque ayuda a profundizar en el significado y la importancia de la VGT en la construcción de identidades.

Desarrollo

Existen dos posturas que explican el origen del nombre de la VGT. Por un lado, la postura hispanista sostiene que el nombre se adopta en relación a su homónima en Extremadura, con el fin de transferirle su prestigio (O'Gorman, 2001, p. 36).[4] Por otro lado, la postura indigenista plantea que el nombre Guadalupe proviene de un topónimo homófono de origen náhuatl, específicamente Quauhtlapcopeuh

[4] No se profundiza en el significado de Guadalupe en árabe o latín, ya que esto no contribuye al desarrollo de este ensayo.

(Gómez, 2001, p. 8), que se traduce como “El águila que sale por el oriente” Molina, 2004, n-e., p. 8r; Simeón, 2002, p. 636). Este topónimo está relacionado tanto con el Sol[5] como con la diosa Tonantzin.[6] Además, es importante destacar que el antiguo nombre de Juan Diego era Quauhtlatoatzin,[7] que significa “El que habla con el águila”, y su lugar de origen era Quautitlán, que se traduce como “Lugar del águila” (Gómez, 2001, p. 10; Sigüenza y Góngora, 1960, p. 63; Maza, 1953, p. 26). Asimismo, en el texto náhuatl *Nican Mopohua* se menciona la triplicidad del nombre Juan, que incluye a Juan Diego, Juan Bernandino y Juan de Zumárraga, posiblemente haciendo alusión a Juan Bautista, Juan Nepomuceno y Juan Evangelista, siendo este último simbolizado por un águila. La conexión entre los topónimos y los nombres asociados a la Virgen añade un simbolismo enriquecedor a su significado y contexto histórico (figura 1).

En lo que respecta al culto de la Virgen, se indica que tuvo su origen en la época prehispánica en el cerro del Tepeyac, dedicado a la diosa Tonantzin[8] (García Icazbalceta, 1896, p. 19; Lafaye, 2014, p.85; León-Portilla, 2018, p. 41; O’Gorman, 2001, p. 7; Sahagún, 1999, p. 704; Torquemada, 1986, t. 2, lib. 10, cap. 7, p. 245; Wobeser, 2013, p. 48). Hacia el año 1531 d.C. los franciscanos fundan la ermita de la VGT, fecha en la que, según los relatos aparicionistas ocurrió el milagro guadalupano.

Fue entorno al año 1540 d.C. cuando los franciscanos identificaron y evidenciaron la naturaleza idolátrica del culto, lo que llevó a su oposición al culto de Guadalupe-Tonantzin (Martínez, 1990, p. 55; 1999, p. 158). En la década posterior, fray Francisco de Bustamante expresó su oposición contra el arzobispo

[5] El águila en la cosmovisión mesoamericana representa al Sol.

[6] Tonantzin deriva etimológicamente de la raíz tona, la cual se relaciona con el concepto de calor solar (Simeón, 2002, p. 716).

[7] Nombre del tercer rey de Tlatelolco (Ixtlilxóchitl. 2003, p. 135) y título dado a los jefes indígenas durante el período Virreinal (Simeón, 2002, p. 415).

[8] “Nuestra madre”, diosa de la tierra, llamada también Coatlicue “Falda de serpiente”, Ilamatecutli “Noble vieja”, Cozcamiauh “Collar de maíz en flor”, Centeoto o Xilonen “Diosa de las cosechas” y Cihuacóatl “Mujer serpiente” (Clavijero, 2021, p. 222; Sahagún, 1999, p. 32-33; Simeón, 2002, p. 717).

Figura 1

El Códice Selden I y la Virgen de Guadalupe del Tepeyac

Nota. Adaptado de *Los códices mexicanos de época colonial* (p. 38-39), por C. Martínez, 1994. Elaboración propia, 2023.

Alfonso de Montufar, quien promovía el culto [entre los años de 1555-1556] a través de una imagen milagrosa atribuida al pintor indio Marcos Cipac de Aquino (O'Gorman, 2001, p. 49; Toussaint, 1982, p. 24).

Las denuncias de idolatría continuaron a lo largo del siglo XVI y XVII. Para los franciscanos, el problema residía en que los indios adoraban los objetos como si fueran dioses en sí mismos, sin considerar el significado que estos objetos representaban. Esta tendencia idolátrica fue constante.

Según fray Bernandino de Sahagún, la VGT era la representación de la diosa Cihuacóatl (manifestación femenina de Quetzalcóatl), también llamada como Tonantzin.

Al respecto señala:

> En este lugar [Tepeyac] tenían [los indígenas prehispánicos] un templo dedicado a la madre de los dioses que llamaban Tonantzin; allí hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa… y ahora [año de 1576] que está allí edificada la Iglesia de Ntra. Señora de Guadalupe también llaman Tonantzin, tomada ocasión de los Predicadores que a Nuestra Señora la Madre de Dios la llaman Tonantzin…parece ésta invención satánica, para paliar la idolatría debajo la equivocada de este nombre Tonantzin [prehispánica], y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes [en el período prehispánico], lo cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de nuestra Señora, y no van a ellas…bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos [prehispánicos] con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y sus Santos, lo cual sería bien investigar para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece. (Sahagún, 1999, pp. 706-706)

Posteriormente, tras tres décadas, la idolatría oculta continúo manifestándose. Fray Jacinto de la Serna (2013) señala al respecto:

> [entre1603-1605]…la idolatría estaba tan assemillada en los coraçones de los Indios, començó otra vez á brotar, o, por mejor decir, á conocerse por todo el marquesado, y donde se procuró començar á arrancarla, y apartarla como mala semilla, o sizaña, para que no sufocara el trigo de muchos indios, é indias devotas…no fue possible el dissimularse entre ellos los Maestros [los sabios *tlamatinime*], que auia de las Ceremonias idolatricas; Medicos, que curaban, y Maestros que enseñaban á idolatrar, y muchos, que se apestaban con el contagio del Marquesado por su cercanía (cap. 2, párr. 41).

En cuanto al culto de la VGT, se destaca que:

> En el Serro de Guadalupe, donde oy es celebre Sanctuario de la Virgen Sanctissima de Guadalupe, tenian estos un idolo de una Diosa llamada Ilamateuctli, ó

> Cuscamiauh, ó por otro nombre, y el mas ordinario, que era Tonan, á quien celebravan fiesta el mes llamado Tititl…y quando van á la fiesta de la Virgen Sanctissima, dicen, que van á la fiesta de Totlaçonantzin, y la intencion es dirigida en los maliciosos á su Diosa, y no á la Virgen Sanctissima, ó á entrambas intenciones: pensando, que uno y otro se puede hazer… (Serna, 2013, cap. 7, párr. 194).

Todo lo anterior demuestra de manera preliminar que la persistencia, resistencia y reconfiguración del pensamiento indígena mesoamericano perdura en el siglo XVII. Una posible explicación de por qué la idolatría se manifiesta más en este momento histórico, podría estar relacionada con los años 1558-1559 d.C. y 1610-1611 d.C. que conmemoran el fin de un ciclo de 52 años prehispánico (*xiuhmolpilli*) y marca el inicio de un ciclo mayor de 104 años, llamado *huehuetiliztli* "una vejez" (Iwaniszewski, 1999, p. 32).

Martínez Barac (1999), reconoce la importancia de las fechas y los eventos aparicionistas relacionados con la secuencia "aparición-desaparición-reaparición" tanto de la Virgen de Guadalupe como de la diosa Tonantzin (p. 179). Mediante una revisión histórica basada en el relato mítico, Martínez (1999) identifica que la diosa Tonantzin-Cihuacóatl se "aparece-desaparece-reaparece" ante Nezahualcóyotl en los años 1431, 1440 y 1455, durante la época prehispánica. Estas fechas coinciden con los años 1531, 1540 y 1555, en los que se asocia la "aparición-desaparición-reaparición" de la Virgen Tonantzin-Guadalupe en el Tepeyac. El autor resalta que esto plantea interrogantes sobre la naturaleza y significados ocultos tanto en el relato de las apariciones milagrosas como de la iconografía de la imagen (p. 179).[9]

Como ya se ha mencionado en párrafos anteriores, existe una relación de la VGT y la cosmovisión mesoamericana, en particular con la diosa prehispánica

[9] En el año de 1431 d.C., Nezahualcóyotl ataviado como Cihuacóatl ataca la ciudad de México-Tenochtitlan desde el Tepeyac. En el año de 1440 d.C., se comienza la adoración de los dioses Tláloc y Huitzilopochtli en el Templo Mayor de Tetzcoco. Asimismo, en este año Nezahualcóyotl realiza la paz con el *hueytlatoani* Moteuczoma Ilhuicamina. Finalmente, en el año de 1455 d.C. Nezahualcóyotl reconstruye el Templo de Cihuacóatl y Tláloc en el Tepeyac en honor a la celebración del Fuego Nuevo (Martínez Barac, 1999, pp. 178-179).

Tonantzin. Dicha relación también se encuentra reflejada en una serie de documentos en náhuatl que relatan la aparición milagrosa. Estos documentos podrían haber surgido entre los siglos XVI y XVII. Los textos en náhuatl *Huai Tlamahuizoltzin* y *Nican Mopohua* son esencialmente relevantes, en especial este último, debido a que emplea una retórica característica del náhuatl clásico, que incluye una diversidad de elementos metafóricos como el difrasismo,[10] utilizado exclusivamente por la nobleza indígena. Además, su contenido complementa la pintura de la VGT (León-Portilla, 2018, p. 55 y 88).

El *Nican Mopohua* fue publicado por primera vez en 1649 por Lasso de la Vega. Aunque su origen se remonta al período comprendido entre 1550-1560 (Lockhart,1992, como se citó en León-Portilla, 2018, p. 23). Se le atribuye su autoría a Antonio Valeriano[11] y otros discípulos del Colegio de Tlatelolco (León-Portilla, 2018, p. 36; O'Gorman, 2001, p. 50).

Una propuesta sugiere que Antonio Valeriano pudo haber convocado al pintor Marcos Cípac de Aquino para representar visualmente el contenido del documento (Gómez, 2001, p. 13).

En relación a su contenido, el *Nican Mopohua* narra las cuatro apariciones de la VGT. Estas apariciones ocurrieron del 9 al 12 de diciembre de 1531 y fueron presenciadas por Juan Diego, un indígena al que la Virgen le encomendó la tarea de informar al arzobispo fray Juan de Zumárraga sobre la necesidad de construir una iglesia en el lugar de la aparición. De esta manera, la Virgen se convertiría en la patrona de los novohispanos. Durante la cuarta aparición, la imagen de la Virgen quedó impresa en el ayate de Juan Diego, cuando éste lo extendió frente

[10] Los difrasismo son la combinación de dos palabras cuya conjunción metafóricamente genera un tercer concepto (León-Portilla, 2018, p. 22).

[11] Antonio Valeriano, fue un noble indígena de Azcapotzalco perteneciente a la parcialidad de Mexicapan, era nieto de Tezozómoc Acolnahuácatl y bisnieto del hueytlatoani Axayácatl (Castañeda de la Paz, 2013, pp. 275-278). Se le considera como el probable autor, ya que tenía un profundo conocimiento de la estilística del náhuatl clásico. Fue alumno de fray Bernandino de Sahagún y maestro de fray Juan de Torquemada. Dominaba el difrasismo, una característica lingüística propia del lenguaje "tecpilahtolli" de la nobleza (León-portilla, 2018, p. 51).

al arzobispo para mostrarle las rosas recogidas del Tepeyac. La quinta aparición ocurrió al tío de Juan Diego, llamado Juan Bernandino, quien se encontraba enfermo de cocoliztli. La curación milagrosa del tío se atribuye a la intervención de la Virgen, lo cual llevó al arzobispo Zumárraga a ordenar la construcción de una iglesia en el lugar de las apariciones, donde se depositó la pintura milagrosa (León-Portilla, 2018, pp. 92-159).

En la versión náhuatl del *Nican Mopohua*, se refleja el pensamiento mesoamericano a través de conceptos clave. Se emplean nombres y lugares que poseen una carga mitológica significativa, como: Ipalnemohuani (Dador de la vida), Teyocoyani (Inventor de la gente), Tloque Nahuaque (Dueño del cerca y del junto), Ilhuicahua (Dueño de los cielos), Tlalticpaque (Dueño de la superficie terrestre), Xochitlalpan (Tierra florida), Tonacatlalpan (Tierra de nuestro sustento) y Ilhuicatlalpan (Tierra celeste), entre otros (León-Portilla, 2018, pp. 97 y 101-103).

Estos nombres aluden a títulos de deidades prehispánicas y conceptos relacionados con el origen y el destino, como: Ometeotl, Huitzilopochtli, (Dehouve, 2016, pp. 9-39), Mixcoatl (*Florentine Codex*, 1950-1982, lib. 6, cap. 34), Quetzalcóatl (*Florentine Codex*, 1950-1982, lib. 10, cap. 29, p. 190), Tláloc (*Florentine Codex*, 1950-1982, lib. 6, cap. 8, p. 36), Tezcatlipoca (*Florentine Codex*, 1950-1982, lib. 3, cap. 2, p. 11), Tamoanchan y Tlalocan (Muñoz Camargo, 2003, lib. 1, Cap. 19, pp. 167-169), por tan solo citar algunos.

En general, el texto náhuatl resalta elementos fundamentales de la cultura náhuatl y su cosmovisión, mediante el uso de términos y referencias mitológicas que evocan la riqueza de la tradición prehispánica. Esto permite dilucidar la forma de pensar y comprender la ontología del "ser" indígena virreinal.

En cuanto al análisis iconográfico de la VGT, se señala que la Virgen personifica una advocación de la Inmaculada Concepción (Wobeser, 2013, p. 152), lo cual fue ampliamente aceptado por los indígenas en el territorio de la Nueva España durante el período virreinal.

Desde el enfoque hispanista, se detalla que la iconografía presente en la pintura barroca de la VGT revela diferencias significativas en comparación con la versión extremeña, y presenta características estéticas e iconográficas con influencias provenientes de modelos europeos, específicamente del arte flamenco-alemán (Wobeser, 2013, p. 153; 2015, p. 178), y de influencia apocalíptica

(Trens, 1946, pp. 55-74) y concepcionista (López-Muñoz, 1994, p. 665). Esto ha sido utilizado como argumento y prueba contundente, de que la imagen de la VGT tiene poca relación con la tradición indígena (O'Gorman, 2001, p. 36; Lafaye, 2014, p. 309), excepto en su papel dentro del proceso de conversión y evangelización del indígena novohispano.

Por otro lado, desde la perspectiva indigenista, la pintura de la VGT se destaca por su elaboración iconográfica exuberante, donde los distintos elementos que la componen evidencian una tradición prehispánica en su creación. Algunos elementos iconográficos empleados, como el rostro, el peinado, los diseños fitomorfos, zoomorfos, zooantropomorfos, abstractos y geométricos, entre otros ejemplos, reflejan el empleo de la estilística indígena (Mendoza, s.f., como se citó en Maza, 1953, p. 90; Gómez, 2001, p. 6). La paleta cromática utilizada también proporciona información de valor social, ya que los colores empleados pueden reflejar factores económicos y tecnológicos, así como valores estéticos y simbólicos, aspectos fundamentales para comprender su composición.

De esta postura indigenista, se destaca la visión del bachiller Gerónimo de Valladolid, quien en la dedicatoria del libro *La estrella del norte de México* de Francisco de Florencia [en agosto de 1688], considera a la imagen de la Virgen como: "una especie de códice para la fácil comprensión de sus hijos indios" (Maza, 1953, p. 62).

Al respecto puntualiza:

> [la imagen de la Virgen de Guadalupe] en su milagrosa permanencia leemos, y entendemos su milagroso principio…Ella es la escritura, impresa en el papel de una manta con tantos iluminados caracteres, como estrellas la ilustran, como rayos la cercan, como matizes la pinta, como rasgos de luz la coronan, como primores de la mano de Dios la hermosean…que falta hacen los escritos…[cuando]…los naturales, con los españoles, que la leen, y entienden, quando la ven, y la adoran. (Florencia, 1688, Ded. f. 4).

Asimismo, detalla: "Escribióse esta Imagen [la Virgen de Guadalupe del Tepeyac] en la forma que los Indios escribían" (Florencia, 1688, Ded. f. 5).

Las citas anteriores evidencian que la VGT, transmite información que solo puede ser comprendida desde la perspectiva del bagaje indígena. En este sentido, Valladolid (como se citó en Florencia, 1688) señala:

> Portóse la Señora en la escritura de su Aparicion milagrosa [pintada] al modo, y estilo, que en su antigüedad se portaban los Naturales, para quienes en primer lugar la escribió. Escribian estos sus mas notables Historias pintando en lugar de papel en una manta, en vez de letras algunas figuras, ó alguna Imagen, que dixera, y diese con su representacion á entender, á quien la miraba, el sentido, que pretendían. Y como esta Sagrada Imagen era carta de recomendación de los Indios para con el Señor Obispo Zumarraga, y sus Succesores, para recomendarlos con más cariño, y con mas viveza la escribió la Soberana Señora en su presencia, al estilo Mexicano, en la propia manta del Indio, que la traía… Tiene la pintura desta milagrosa Imagen su sentido, es escritura delinenada á su usanza [prehispánica] en la manta de un Indio; leámosla, y entendamosla; que nos dize en ella mucho. (Ded. f. v).

Esto evidencia que desde el siglo XVII, se percibía el pensamiento indígena materializado en la pintura de la VGT, como una especie de códice prehispánico que trasmitía información al estilo mesoamericano (Davidoff, 2003).

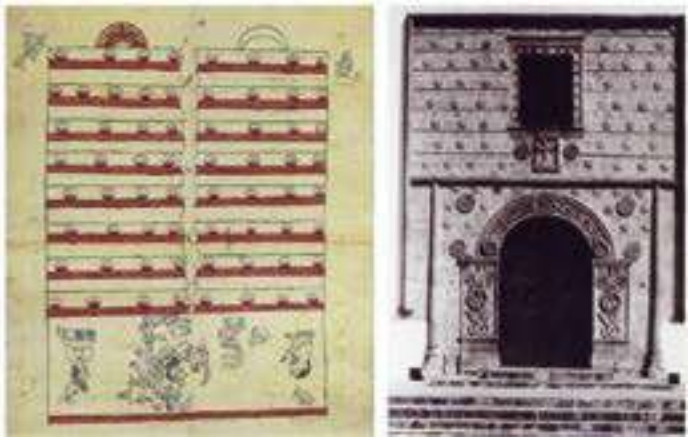
De hecho, el poema indígena llamado "*teponaxcuicatl"*, que rememora la caída de Tula y hace alusión a la celebración de la supervivencia de la diosa Cintéotl, "La Mazorca como divinidad", menciona indirectamente que la pintura de la Virgen de Guadalupe fue entendida como un códice: "…te pintó [Santa María] cual un canto. Escribían los toltecas: se acabaron sus libros, pero tu corazón llegó a ser perfecto. [Cintéotl responde] Por el arte yo viviré aquí siempre" (Cantares mexicanos, 2000, f. 26v.-27v).[12]

[12] "*…yancuicatl mitz icuiloa (om. Santa María in obispo). Tolteca ihcuilihuia. Ahaya ayaha. On tlantoc amoxtli. Ya. Moyollo, Ya on aya, moch on ahciticac, ooo, [Cintéotl responde] toltecayotl ica ya ninemiz ye nican"*. En la literatura guadalupana, este fragmento se encuentra en el cantar mexicano conocido como "Pregón del atabal" o "*Teponaxcuicatl*"

Esto confirma dos aspectos importantes: por un lado, que la pintura contiene información ideográfica en forma metafórica, y por el otro lado, que a través de la manifestación pictórica BHAP, el pensamiento mesoamericano se reconfigura a través de la implementación de una estrategia para materializar su propia cosmovisión. Además, se evidencia la participación activa del indígena en el proceso de elaboración de la pintura y se demuestra el mecanismo de persistencia-resistencia frente a la cultura hegemónica.

Tanto la pintura de la VGT como los textos en náhuatl, forman parte de un proyecto en común cuyo propósito es exteriorizar la experiencia del "ser" indígena espacial y temporalmente. Desde esta perspectiva se considera que la persistencia idolátrica descrita en el marco histórico, refleja la resistencia y reconfiguración del pensamiento indígena mesoamericano durante el período virreinal en la Nueva España. Este fenómeno social se materializó no solo en la pintura y la literatura barroca, sino también en otras manifestaciones BHAP, como la arquitectura (figura 2). Sin embargo, este tema excede el propósito de este ensayo.

Figura 2
El Códice Selden I y Templo del Hospital, Acámbaro, Estado de Guanajuato, México.



Nota. Arquitectura barroca hispanoamericana periférica que refleja elementos de tradición mesoamericana. Adaptado de *Templo del Hospital 1792* [Fotografía]. 2011, por J. Agraz, Wikimedia Commons. Elaboración propia, 2023.

Durante el período virreinal, se reconoce que se mantuvo el uso del sistema de registro mesoamericano, hibridándose con las formas españolas (Martínez, 1994, p. 11). Un ejemplo claro de esto es el Rollo Selden o Códice Selden I (figura 2), de origen mixteco y contemporáneo a la VGT. Este códice, paralelo a los códices del grupo Borgia, presenta elementos decorativos con un estilo ideográfico que fue compartido por diversos grupos étnicos en Mesoamérica durante el período Postclásico (Davidoff, 2002). El códice aborda temas relacionados con la cosmovisión prehispánica, como las deidades, conceptos de origen y destino, prácticas rituales y linajes gobernantes (Martínez, 1994, pp. 38-39). Además, se evidencia el uso del difrasismo, que refleja su función ritual en el contexto del códice, entre otros aspectos.

Con el objetivo de proporcionar una interpretación y comparación iconográfica con la pintura de la VGT, se procede a explicar la primera sección del Rollo Selden compuesta por tres imágenes. La primera imagen muestra nueve franjas verticales de color rojo, cada una con ojos estelares (estrellas), que dividen la imagen en nueve espacios. Estos espacios simbolizan el cielo "*chichuhnauhnepaniuhcan ilhuicac"* (Sahagún, s.f., como se citó en López-Austin, 2016, p. 122). En la parte superior de la imagen, se simboliza al "*Omeyocan*" (León-Portilla, 1999, pp.132-152) con la presencia de tres personajes, identificados a través de sus atributos. A la derecha se encuentra la diosa 1 Venado, a la izquierda se encuentra el dios 1 Venado y en el centro se encuentra el dios Quetzalcóatl-Ehecatl (Gutiérrez, 1985, pp. 115-116). La fecha "año 13 Conejo" está asociada tanto al dios 1 Venado como a Quetzalcóatl. El descenso del dios Quetzalcóatl a la tierra, se representa a través de una abertura que parte del *Omeyocan* hacia la sección inferior de la imagen. Este descenso, se simboliza con seis huellas que descienden y siete huellas que ascienden (un total de trece huellas)[13] a lo largo de un camino (*otli*) que conecta los distintos niveles del cielo. Dicho camino, está representado por una vía serpenteada evocando a una serpiente en movimiento. En la parte inferior de esta imagen, se representa la luna menguante a la izquierda,

[13] Se alude al cielo dividido en nueve pisos, "*Chicnauhtopa*n" (los nueve que están sobre nosotros) y el nivel intermedio con cuatro pisos llamado en náhuatl *Tlaltícpac*, sobre la tierra (López-Austin, 2016, pp. 119-150).

asociada a las fechas calendáricas “día 1 Lagarto”, y al sol a la derecha asociado al “año 1 Caña” (Gutiérrez, 1985 p. 116-117).

En la siguiente imagen, se visualizan tres elementos distintivos. En el extremo izquierdo se encuentra la fecha “día 7 Caña”, en el extremo derecho se encuentra la fecha “año 7 Caña” y en el centro se encuentra la fecha “1 Conejo”. Esta última, asociada a las huellas que descienden del cielo. Las fechas están vinculadas a la representación de la tierra, simbolizada por las fauces de una serpiente, cuya figura se estiliza a través de elementos que evocan su mandíbula superior, sus colmillos, sus ojos, su nariz y su lengua bífida. En los extremos de la imagen, se sitúan cuatro personajes, cada uno con sus respectivos glifos onomásticos; dos a la izquierda, 1Tecpan y 7 Tecpan, y dos a la derecha, 5 Tecpan y 12 Tecpan.

Justo de bajo de esta imagen, se representa una montaña-cueva rodeada por flores-corazones (Davidoff, 2002, pp. 14-84; 2003). En el centro de la imagen se encuentra la cueva, representada por las fauces abiertas de una serpiente, cuya estilización se visualiza mediante elementos que evocan al monstruo de la tierra a través de su mandíbula superior, colmillos, nariz, ojos y lengua bífida. Asociadas a la montaña florida, se encuentran las fechas “día 3 Caña” y “año 4 Casa” a la izquierda, y la fecha “día 7 Pedernal” y “año 7 Pedernal” a la derecha. Estas fechas poseen una importante carga mítica y ritual. En la cosmovisión mesoamericana, la montaña, conocida como “tepetl”, está asociada a la madre tierra. Por último, en el interior de la montaña florida se representa a un sacerdote que emerge con un glifo onomástico “Uno-Jaguar”.

Es importante destacar que en esta escena se emplea la raíz náhuatl “yolli”, la cual está asociada al corazón y metafóricamente se relaciona con el nacimiento, la vida, la apertura de las flores, entre otros significados (Simeón, 2002, p. 195). En este sentido, se observa el posible uso de un difrasismo, como por ejemplo, “*in yollotl in xochitl*”, que podría estar relacionado con la metáfora náhuatl “*in ixtli in yollotl*”, traducida como “rostro y corazón”, la cual se refiere al plano terrenal, específicamente al ser humano (León-Portilla, 2017, p. 240). Además, se emplea el término “tepetl” que significa “cerro”, y podría estar asociado también al difrasismo “*in tepetl in yollotl*”, el cual podría hacer alusión al dios Tepeyollotl, representado como un jaguar en la cosmovisión mesoamericana. En este

contexto, la composición narrativa adquiere otro significado, posiblemente relacionado con el sacerdote llamado "1 Jaguar" que emerge de la montaña sagrada. Además, la fecha "día 1 Jaguar" está asociada a la dirección del norte, la cual se relaciona con la muerte, el agua, el frío, la luna, la noche, la oscuridad, las constelaciones septentrionales, así como el Mictlán, la "región de los muertos", entre otros conceptos (Iwaniszewski, 1999, pp. 29-30).

Las primeras imágenes del Códice Selden I, desempeñan un papel fundamental en la comprensión del simbolismo plasmado en la iconografía de la VGT. Al comparar el códice con la pintura, se develan una serie de metáforas que aluden a la cosmovisión mesoamericana. El análisis preliminar del Códice Selden I y su comparación con la pintura de la Virgen, permite obtener una mayor comprensión de dicha cosmovisión (figura 3).

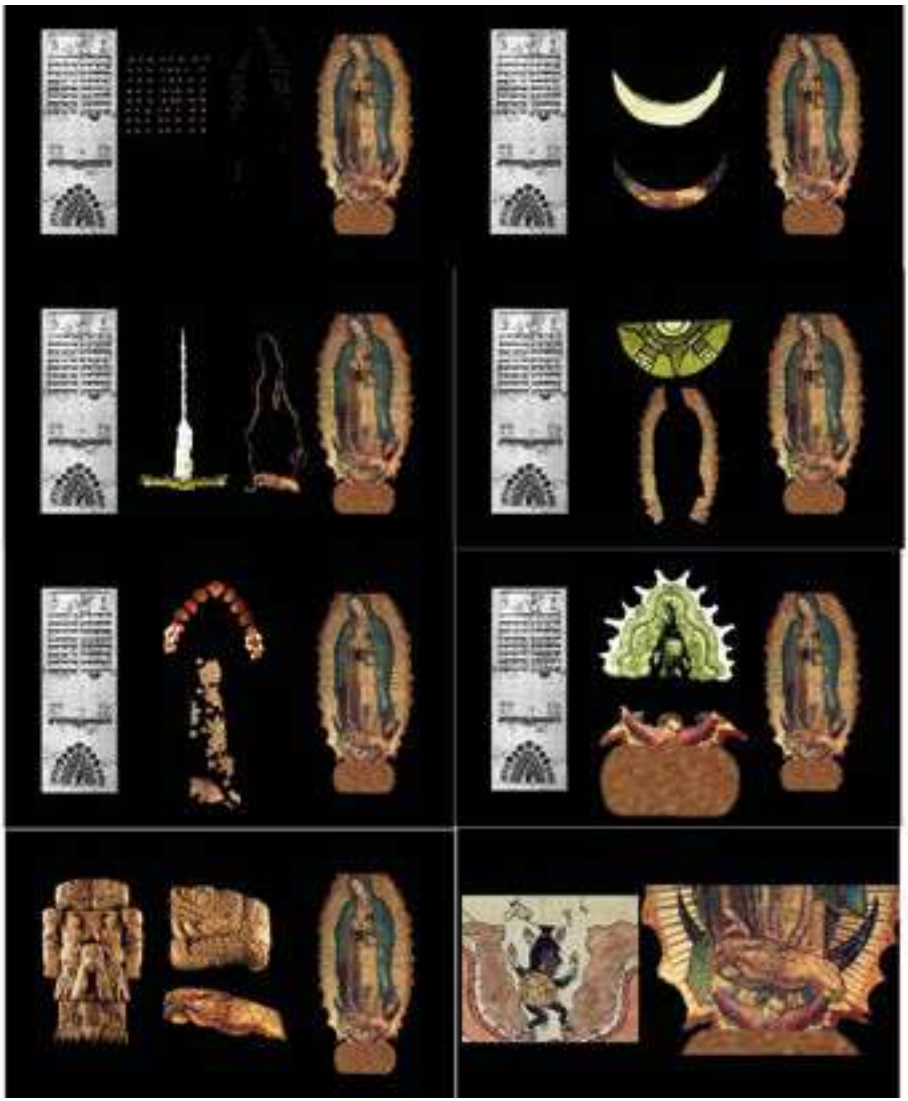
Por ejemplo, en la pintura de la VGT se pueden distinguir elementos iconográficos similares a los empleados en el contexto mítico del Códice (Davidoff, 2002; 2003), los cuales utilizan información ideográfica característica del estilo arqueológico conocido como tradición Mixteca-Puebla. Los elementos iconográficos presentes en la pintura, siguen un patrón y una norma que sugiere esa misma información ideográfica. En este sentido, se sostiene la hipótesis de que los distintos elementos iconográficos presentes en la pintura BHAP pueden ser leídos como un códice mesoamericano.

En cuanto a la descripción, el manto de la Virgen es de un color verde-azul, lo que remite al rumbo cósmico del sur. Este rumbo tiene como atributo a la diosa Cintéotl "diosa del maíz". Asimismo, el manto tiene decorado una banda roja en sus extremos y exhibe estrellas ubicadas en la parte exterior del mismo, creando la impresión de un cielo nocturno estrellado. Esta representación, se interpreta en relación con el concepto del cielo "*chichuhnauhnepaniuhcan ilhuicac*" presente en el Códice Selden I. Además, los bordes rojos externos del manto simbolizan el camino descendente que conecta el cielo y la tierra, conocida como "*Tlaltícpac*". Este camino, al igual que en el Códice Selden I, se representa de manera zigzagueada, evocando el movimiento de una serpiente.

En relación al vestido de la Virgen, este se encuentra debajo del manto, es de color claro y presenta grabados de flores que simulan corazones. Estas flores grabadas remiten a las flores-corazón presentes en el Códice Selden I. Además,

Figura 3

El análisis comparación entre el Códice Selden I y la pintura de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac.



Nota. Las imágenes representan los elementos iconográficos que evidencia información ideográfica. Adaptado de *Tula, espejo del Cielo*, Davidoff, 2003. Elaboración propia, 2023.

los pliegues del vestido que caen a los pies de la Virgen, simulan la forma de una cabeza de serpiente, muy similar a las cabezas de serpientes de la escultura de la diosa Coatlicue. Esta característica establece una conexión con el nombre "la de la falda de serpientes".

De esta manera, tanto el manto como el vestido se complementan en la composición para reflejar dos conceptos importantes. Por un lado, representa el cuerpo de la serpiente (bordes externos rojos del manto) que desciende del cielo y la cabeza de la serpiente (pliegues inferiores del vestido) que se encuentra en la tierra. Por otro lado, simbolizan la montaña-cueva florida. La montaña es representada por la parte exterior del manto, la cueva por los bordes externos rojos del manto y lo florido por las flores que simulan corazones grabadas en el vestido. Además, de la montaña-cueva emerge desde su interior el Ángel-Águila al igual que el Sacerdote-1 Jaguar del Códice Selden I.

Asimismo, nótese que el Ángel-Águila de la pintura de la Virgen, al igual que el Sacerdote-1 Jaguar del Códice, sostienen en sus manos dos extremos puntiagudos. El Ángel-Águila sostiene los pliegues puntiagudos del manto, mientras que el Sacerdote-1 Jaguar sostiene cuchillos de pedernal. Esta similitud resalta la conexión entre estos dos personajes y su importancia en la iconografía relacionada con la Virgen de Guadalupe.

En cuanto al Sol, este se representa como rayos de sol que emergen detrás de la imagen de la Virgen. Esta representación remite al sustantivo náhuatl "*tonamitl*", que significa rayo de sol y está relacionado con el nombre de Tonantzin. Por un lado, la relación de la Virgen con respecto a los rayos solares, remite al nombre *Quauhtlapcopeuh*, que alude a la salida del sol por el oriente. Por otro lado, se concibe que el sol cubre a la noche, simbolizando el dominio de la luz sobre la oscuridad. Todo esto, añade una realidad ontológica distinta.

Es importante señalar que el análisis comparativo entre el Códice Selden I y la imagen de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac, revela otros significados y simbolismos que no pueden ser completamente desarrollados debido a la extensión limitada de este ensayo. Sin embargo, estos elementos destacados evidencian profundas conexiones entre la iconografía presente en el códice y la representación de la VGT, lo que sugiere una continuidad en la tradición mesoa-

mericana y la importancia cultural de la figura de la Virgen en la cosmovisión indígena novohispana.

Interpretación

El análisis comparativo de la iconografía ha permitido dilucidar el pensamiento indígena a través de la manifestación pictórica del BHAP. La iconografía de la pintura de la VGT, es evidencia de la participación activa de los indígenas novohispanos en su manufactura. Esto lleva a concluir que los indígenas tenían agencia y formaban parte integral de la dinámica de: "[…] la formación de las realidades sociales en las que participan" (Barfield, 1997, p. 33). De esta manera, se reconoce que el "ser" indígena, es actuar con propósitos, alterando el mundo exterior con acciones (Dornan, 2005, pp. 303-329).

En este sentido, podríamos decir que la pintura BHAP, refleja una autenticidad, una singularidad e individualidad. En términos de Heidegger, es una manifestación con la esencia del ser, porque refleja la experiencia del *Dasein* auténtico, la posibilidad de poder-ser persistencia y pervivencia a través del eclecticismo estilístico. Es la capacidad de elegir lo que se quiere ser, a través de la resistencia ante el dominante. Es una condición auténtica, porque su materialización refleja un comprender genuinamente propio, pleno y verdadero. Asimismo, es una expresión que transmite un mensaje con significado, es posibilidad de entenderse como vida (posibilidades infinitas) y como muerte (posibilidad nula).

La pintura de la Virgen de Guadalupe del Tepeyac es un proyecto auténtico, ya que permite al indígena novohispano manifestar su individualidad, autenticidad y singularidad. Los ejemplos presentados en este ensayo revelan una forma de explicar la unidad y la singularidad del *Dasein* auténtico. Desde la perspectiva fenomenológica del BHAP, se habla del sentir del "ser". La pintura de la VGT es una manifestación material que guía al ser, para saber existir de manera auténtica en el espacio. Es en pocas palabras, la pintura como manifestación BHAP experiencia del *Dasein* auténtico.

En la filosofía náhuatl, el *Dasein* auténtico propuesto por Heidegger, se representa a través del difrasismo "*in ixtli, in yollotl*", que significa "rostro, corazón", y se interpreta metafóricamente como "estar-en–el-mundo" con raíz, con

vida y con principios, lo que "da sentido al hombre en su existir" (León-Portilla, 1980, p. 33; Agraz, 2012, p.18).

Conclusión

El análisis propuesto en el presente ensayo, conlleva una reflexión sobre las deconstrucciones iconográficas para comprender e interpretar una realidad distinta. A tal efecto, es mediante el aporte filosófico de la fenomenología que se orienta el análisis propuesto. Los planteamientos abordados son un medio de aproximación para dilucidar cómo se materializa el sentir y el existir del ser.

Las ideas heideggerianas empleadas, ofrecen una propuesta teórica que facilitan la comprensión de la cultura de manera holística y dinámica. En términos generales, se espera que los conceptos clave abordados, permitan comprender cómo los indígenas perciben su existencia en su entorno y, a partir de esto, reflexionar sobre las implicaciones metodológicas y epistemológicas para la comprensión de la ontología del ser. De esta manera, podemos afirmar que el "*Dasein* auténtico" es consciente de su propia existencia, asumiendo la responsabilidad de su propia vida. Esto nos hace recordar la expresión latina "*Carpe diem"*, retomada por Jorge Manzano, que invita a vivir cada momento como si fuera el último, una característica distintiva del *Dasein* auténtico.

Bibliografía

Agraz, E. (2011). "Raíces de Nuestra América". En I. Cáceres y A. Quezada (Ed.), *Identidad … ¿latinoamericana?* (pp. 9-29). Concepción, Chile: Académica Libre y Popular Latinoamericana de Humanidades.

Barfield, T. (1997). *Diccionario de antropología*. México: Siglo XXI.

Cantares mexicanos. (2000). *"Canto teponazcuicatl"*. En Á. Garibay (paleografía, versión, introducción y notas explicativas.) *Poesía náhuatl III* (f. 26v.-27v.). Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.

Castañeda de la Paz, M. (2013). *Conflictos y alianzas en tiempos de cambio: Azcapotzalco, Tlacopan, Tenochtitlan y Tlatelolco (siglos XII-XVI)*, Ciudad de México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Clavijero, F. (2021). *Historia Antigua de México.* México: Porrúa.

Conti, F. (1980). *Cómo reconocer el arte barroco*. Barcelona, España: Editorial Médica y Técnica.

Davidoff, A. (2002). *Arqueología del espejo. Un acercamiento al espacio ritual en Mesoamérica*. México: Planeta.

— (2003). *Tula, espejo del Cielo* [documental]. México: Canal 22 y Habaneros Films.

Dehouve, D. (2016). "Los nombres de los dioses mexicas: hacia una interpretación pragmática". *Trace* 71 (enero), 9-39.

Dornan, J. (2005). Agency and Archaeology: Past, Present and Future Directions. *Journal of Archaeological Method and Theory* 9 (4), 303-329.

Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era, México.

— (2010). Meditaciones sobre el barroquismo: el guadalupanismo y el ethos barroco en América. En María Marcelina Arce Sainz et al. (coord.), *Barroco y Cultura Novohispana* (pp. 109-110). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Florencio, F. de (1688). *La estrella del norte de México. Historia de la milagrosa imagen de María Stma. de Guadalupe de México.* México: Doña María de Benavides, Viuda de Juan Ribera.

Florentine Codex (1950-1982). *General History of the Things of the New Spain* (12 vols), traducción y edición de Arthur J. D. Anderson y Charles E. Dibble, Santa Fe, Nuevo México: School of American Research and the University of Utah.

García Icazbalceta, J. (1896). *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra señora de Guadalupe de México*. México: Porrúa.

— (1971). *Colección de documentos para la historia de México*. México: Porrúa.

Gómez, C. (2001). Huitzilopochtli y Guadalupe: la simétrica reinvención del mito, *Tiempo laberinto,* 3 (30-31), 1-15.

Gutiérrez, N. (1985). *Códices de México. Historia e interpretación de los grandes libros pintados prehispánicos*. México: Panorama Editorial.

Gutiérrez, R. (2001). Repensando el barroco americano. En A. Moreno et. al. (coord.), *III congreso internacional del barroco americano: territorio, arte, espacio y sociedad.* España: Universidad Pablo de Olavide.

Hannerz, U. (1997). Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropología transnacionals. *Revista Mana. Estudios de Antropología Social* 3 (1), 7-39.
Heidegger, M. (1975). Construir, habita, pensar, *Teoría*, 5/6, 150-162.
— (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial.
— (2019). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
Iwaniszewski, S. (1999). El tiempo y la numerología en Mesoamérica. *Ciencias* 54 (abril-junio), pp. 28-34.
Ixtlilxóchitl, F. (2003). *Historia de la nación chichimeca*. España: Promo libros.
Kirchhoff, P. (1960). Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Suplemento de la Revista Tlatoani*, 3, 1-13.
Lafaye, J. (2014). *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional*. México: Fondo de Cultura Económica.
Lasso de la Vega, L. (1649). *Huei tlamahuizoltica omonexiti in ilhuicac tlatocazihuapilli santa Maria Totlazonantzin Guadalupe in nican huei altepenahuac Mexico itocayocan Tepeyac*. México: Imprenta de Juan Ruyz.
León-Portilla, M. (1980). *El pensamiento prehispánico*. México: UNAM.
— (2018). *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua*. México: El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica.
— (1999). Ometeotl, el supremo dios dual, y Tezcatlipoca "Dios Principal". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30: 132-152.
— (2017). *La filosofía náhuatl. Estudio en sus fuente*s. México: UNAM-Fideicomiso Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor.
Lezama, J. (1981). *La Expresión americana en el reino de la imagen*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacuch.
López-Austin, Alfredo (1999). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
— (2016). La verticalidad del cosmos. *Estudios de cultura náhuatl* 52 (julio-diciembre), 119-150.
López-Muñoz, L. (1992). Cofradías en Granada y América. Aproximación a su papel y relaciones. En M. Molina (coord.), *El reino de Granada y el Nuevo*

Mundo, V Congreso Internacional de Historia de América (Granada, vol. 1), Diputación Provincial de Granada, España.

Martínez, C. (1994). "Los códices mexicanos de época colonial. Coleccionismo y éxodo", en Beatriz de la Fuente (coord.), *México en el mundo de las colecciones de arte (Nueva España)*. Ciudad de México: Grupo Azabache, pp. 10-71.

Martínez-Barac, R. (1990). Las apariciones de Cihuacóatl. *Historias* 24 (abril-septiembre), 55-66.

— (1999). Secuencia de una investigación imaginaria. *Relaciones* 77, 20 (invierno), 151-182.

Maza, F. de la. 1(953). *El guadalupanismo mexicano*. México: Porrúa y Obregón.

Molina, A. F. (2004). *Vocabulario en lengua castellana/mexicana, estudio preliminar de Miguel León-Portilla*. México: Porrúa.

Muñoz Cargo, D. (2003), *Historia de Tlaxcala. Crónicas de América*, Madrid, España.

Noguez, X. (1933). *Documentos guadalupanos. Un estudio sobre las fuentes de información tempranas en torno las mariofanias en el Tepeyac*. México: Fondo de Cultura Económica.

O´Gorman, E. (2001). *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. México: UNAM.

Rollo Selden. (1964). *Antigüedades mexicanas*. Kingsborough (recop.). México: Secretaría de Hacienda y Crédito Público.

Rossi, S. (octubre de 2001). La forma arquitectónica barroca como expresión del espacio existencial americano. En A. Moreno et al. (coord.), *III congreso internacional del barroco americano: territorio, arte, espacio y sociedad* (pp. 819-831). España: Universidad Pablo de Olavide.

Sahagún, B. (1999). *Historia general de cosas de Nueva España*. Porrúa, México.

Sartor, M. (2001). Sobre el mal llamado Barroco Iberoamericano. Una duda semántica y una teórica. En A. Moreno et al. (coord), *III congreso internacional del barroco americano: territorio, arte, espacio y sociedad* (pp. 200-210). España: Universidad Pablo de Olavide.

Serna, J. de la (2013). *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Biblioteca Virtual Universal.

Sigüenza y Góngora, C. (1960). *Piedra Heroyca de Don Fernando Cortes*. Madrid: Editor José Porrúa Turanzas.

Simeón, R. (2002). *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicano*. México: Siglo XXI.

Torquemada, J. (1986). *Monarquía Indiana* (t. II). México: Porrúa.

Toussaint, M. (1982). *Pintura colonial en México*. México: UNAM.

Trens, M. (1946). *Iconografía de la Virgen en el arte español*. Madrid: Editorial Plus-Ultra.

Vidaurre, C. y Ramos N. (2006). *Arquitectura y arte barroco en Guadalajara, Nueva Galicia* (t. I). México: Universidad de Guadalajara-Patrimonio Cultural del Estado de Jalisco.

Wobeser, G. (enero-junio de 2013). Mitos y realidades sobre el origen del culto a la Virgen de Guadalupe. *Revista Grafía* 10 (1), pp. 148-160.

— (2015). Antecedentes iconográficos de la imagen de la Virgen de Guadalupe. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 37 (107), 173-227.

Jorge Manzano y el idilio radiofónico

Laura Castro Golarte

Cuando estuvo en la cabina de Buenas Noches Metrópoli[1] por primera vez, gracias a los radioescuchas que empezaron a llamar para saludar al padre Jorge Manzano Vargas, sacerdote jesuita, y para plantearle preguntas muy puntuales, me enteré de que era muy conocido y parte del auditorio le seguía la pista desde hacía tiempo con varios temas, particularmente cuestiones sobrenaturales y esotéricas.

Me di cuenta también de su extraordinario manejo del micrófono. Parecía que tenía tablas radiofónicas, que había conducido algún programa y quizá sí, no lo sé, nunca lo conversamos, pero su dominio era notable y los escuchas quedaban atrapados desde el primer momento.

Hace ya tiempo del primer encuentro con el padre Jorge Manzano y ese día se me escapa de la memoria, no me acuerdo cuándo fue; sin embargo, hay otros que tengo claros y que, creo, son más importantes, interesantes, ricos y enriquecedores porque justo fue al paso del tiempo que aprendí de su conocimiento, de sus ideas, aprendí también a conocerlo y a conversar con él. En este artículo comparto algunas anécdotas y el desarrollo de temas de parte del padre Manzano, tópicos que eran objetivo de sus estudios y reflexiones. ¿Por qué el idilio radiofónico? Porque el padre llegaba, se posesionaba del micrófono y empezaba a

[1] Buenas Noches Metrópoli fue un programa que se transmitió por Radio Metrópoli, 1150 AM en Guadalajara, Jalisco, de octubre de 2005 a octubre de 2013; la productora y conductora del espacio era quien esto escribe.

hablar, buena parte del tiempo con los ojos cerrados. Los abría de pronto cuando le planteaba alguna pregunta o hacía algún comentario, nada más. Y empezaba la seducción.

El padre Manzano nunca fue colaborador de Buenas Noches Metrópoli (un formato que se consolidó a partir de que en el sexenio 2006-2012 nos quitaran 20 minutos de un programa que duraba dos horas, de las 10 a las 12 de la noche y quedó de las 10 a las 11:40). No fue colaborador, decía, pero de alguna manera se las ingeniaba para estar presente cuando él lo requería y con cierta frecuencia, tengo registros de participaciones del padre desde 2008 hasta 2013, cada año, varias veces por año.

Alguna vez le dije que era un padre con suerte. Me escribió un día, cito:

Asunto: Saludos bellos

Laura:

Sigo con mi mala costumbre de no reportarme con buen tiempo.

La asociación Inkarri tiene el viernes 2 de sept en la tarde un evento magnífico… Se trata de la Respiración Pneuma. El facilitador será el extraordinario maestro Juan Ruiz Naupari. Te pediría un espacio en tu programa nocturno de Radio Metrópoli. Sería lunes 22 o lunes 29 de agosto, de diez a once de la noche (mejor, pero podría ser en el espacio de las once).

Si no se puede todo el programa, tal vez se pudiera un rato.

Creo que sería excelente hablar del estado acrecentado de conciencia a que se llega, y … de paso, anunciar el evento. Iría al programa Manuel Román, representante de Inkarri en Guadalajara. Y yo lo acompaño.

Manuel es también facilitador de la Respiración Pneuma. Sabe mucho.

Jorge.

El 18 de agosto, a vuelta de correo, 10:44 de la mañana, le contesté de inmediato que no tenía lugar hasta el primero de septiembre; el lunes 22 de agosto estaría en cabina el Dr. Miguel Agustín Romero Morett, por cierto, uno de los colaboradores más taquilleros en Metrópoli, con temas filosóficos.

Bueno, pues en ese rato, me llamó el Dr. Romero para disculparse porque por algún imprevisto no podría estar en el programa. A las 10:52 le volví a escribir

al padre Manzano para pedirle que hiciera caso omiso del correo anterior y que estaba el programa completo para él, el lunes 22 de agosto. Le reiteré que era un padre con suerte. En otra ocasión de plano le comenté: "La verdad yo no sé si tiene algún pacto de algún tipo, pero fíjese que justo tengo un espacio…".

Y así era cada vez porque siempre –la excepción era lo contrario– me solicitaba los espacios al cuarto para las doce.

Nos habló de Nietzsche y el eterno retorno, de Santo Tomás, de la respiración pneuma, del pre-parlamento y del parlamento de las religiones del mundo, de la era de Acuario y de otros tópicos que invariablemente despertaban el interés del auditorio y lo cautivaban. También lo cuestionaban, sin filtros, en especial cuando habló de la era de Acuario, pero él tenía siempre respuestas comedidas, plausibles y respetuosas para el auditorio, que también era respetuoso.

Sí, puedo decir que el padre Manzano, como yo, tenía un idilio con el auditorio. El secreto de los colaboradores como el padre Manzano era explicar con un lenguaje sencillo los temas más complejos y profundos. Un lenguaje claro, accesible para todos, en el que no faltaban palabras de pronto complicadas, pero ni tardo ni perezoso, explicaba el significado. Así íbamos aprendiendo, de su mano.

El padre Manzano era escuchado con atención y él escuchaba igual. Las preguntas o comentarios de su servidora y, de manera muy especial, porque ese era el primer propósito, al auditorio. Como adelanté, en alguna ocasión fue inquirido por radioescuchas porque el padre hablaba sobre la era de Acuario. La llamada llegó sin retrasos y el padre respondió con claridad y respeto. Aprendimos. Estuvo en el programa porque quería invitar al auditorio a un panel sobre la era de Acuario, justamente, con tres enfoques: física cuántica y 2012, aspectos espirituales y música acuariana, además de un taller de respiración pneuma para "vivir una experiencia espiritual de autoexploración interior y alcanzar profundos niveles de conciencia". Explicó estas divisiones en eras y sus significados (Manzano, 2011).

El padre Manzano no se autocensuraba, eso lo recuerdo muy bien. Al hablar sobre esto destacó que había mucho interés en la juventud de la era de Acuario por tener experiencias espirituales, acercamientos con Dios, con el absoluto… y entonces lanzó esta pregunta "¿y qué encuentran en las instituciones eclesiásticas?". No voy a parafrasear la respuesta, fue el 10 de marzo de 2011:

A dos instituciones se nos ocurrió organizar este pequeñísimo evento doble, por la época Acuario. Por ejemplo, ahora se habla mucho de eras, verdad. Entonces, según una versión hubo hace mucho una era Tauro, una época Aries, una época Piscis y ahora toca una era Acuario, entonces, en una parte del panel Ernesto Carlos Rodríguez, experto en física cuántica, va a comparar la era de Acuario y el 2012. Él es muy profundo, muy científico.

El segundo ponente voy a ser yo con "Aspectos espirituales de la época de Acuario" y, finalmente, sigue un joven, está recibido, es profesionista: "Música para el tiempo de Acuario".

Sobre estas eras, aproximadamente se dice que cambian cada dos mil años, hay sus variantes, pero no entro en pormenores que ni yo me sé bien. Por ejemplo, cuatro mil años antes de Cristo (al dos mil antes) fue la época de Tauro. El toro era un animal sagrado en muchas partes, en concreto en Creta, que fue un gran reino en aquellos tiempos. Pasan las épocas, supuestamente dependemos de las estrellas, los signos zodiacales, entonces viene la época Aries o carnero, un animal sagrado entre los judíos; llegamos al tiempo de Cristo, entonces son dos mil años, 20 siglos, de la época Piscis y ahora supuestamente comienza la época Acuario. Los cálculos más precisos que hacen algunos, la época de acuario empezó en el año 1962 y precisamente […] era la época de los hippies, por ejemplo.

[…] ¿Qué significa el Piscis y qué significa el Acuario? Tengo una versión relativamente inédita. Los piscis pues son pescados verdad, que viven en el agua, dependen del agua. El agua en lenguajes esotéricos puede significar la mente, es una época en la que el ser humano depende de la mente. En la época de Acuario, representa la figura de Acuario un señor que está derramando un jarrón con agua.

[…] El aguador sería. No está esclavo de la mente, la domina, la está derramando. En el lenguaje esotérico que comenté, ya no depende de la mente, Acuario es puro amor. Muy interesante, fueron valores que se levantaron mucho en aquella época. Y es una gran era de dos mil años en la que estamos viviendo.

Entonces como dije, Ernesto Carlos Rodríguez va a comparar la era de Acuario con la predicción de los mayas, el 2012 qué pasa, creo que va a ser la parte quizás más seria.

Sigo yo, que también es seria, "Aspectos espirituales de la época de Acuario". Voy a hacer notar cómo la juventud de aquel tiempo, pero también la de hoy,

busca valores espirituales, acercamiento con Dios, con el absoluto, con lo que quieran, algo muy elevado, superior al hombre. ¿Y qué encuentran en las instituciones eclesiásticas? No sólo la católica, pero también la católica, las demás también, no doy nombres: encuentran autoritarismo, formalismo, […] por la forma no por el contenido: primero hay que levantar una pierna y luego la otra, no decir una oración antes de la primera, etcétera. Y se les escapa lo profundo del rito (Manzano, 2011).

Después de esto explicó qué era la respiración pneuma, una técnica de autoexploración y experiencia espiritual para llegar a inhalar átomos divinos contenidos en el aire, hacer una "respiración intensa y conectar con nuestro ser interior hasta llegar a tener una experiencia de revelación y amor, un estado acrecentado de conciencia" (Manzano, 2011).

Unos minutos más tarde empecé a leer los mensajes del auditorio:

Florencia Nightingale: La era de Acuario es un invento de los esotéricos, newagers *etc., eso no existe, es pura superstición, me sorprende que el padre Manzano ande en esos rollos.*[2]

Laura (L): ¿Cómo ve padre?
Jorge Manzano (JM): Bueno, todo es posible, pero hay ocasiones en la vida en las que hay que apostar. Yo en principio diría exactamente lo mismo que ella. Pero de pronto aparecen eventos sorprendentes que coinciden. Lo que voy a decir no son argumentos, son simplemente algunos de los múltiples datos.

Por ejemplo, [a mí] en principio no me gusta la teoría de que ya se acabó la época de Piscis, lo que representa es que ya se acabó el cristianismo; por supuesto yo no estoy de acuerdo, pero habría qué ver cómo interpretar todo.

Ahora Piscis y el cristianismo. Hay cosas muy sorprendentes, por lo pronto en el primer siglo de nuestra era el pez era un símbolo de Cristo; los cristianos eran muy perseguidos. "Pues yo me acabo de convertir y no sé a quién decirle, capaz que me delata y me echan a los leones. Entonces yo a lo mejor tengo en

[2] Llamada telefónica de una radioescucha que se identificó con un seudónimo.

mi casa, un cuadro, un mosaico con la figura de un pez. Llegan unos amigos, no sé si son cristianos o qué; veo que una señora tiene un collar y en el broche, un pez. Ya nos sospechamos mutuamente, ella vio mi mosaico, y poco a poco nos damos a conocer que somos cristianos". Ahora, la palabra *pez* en griego antiguo que fueron los originales del Nuevo Testamento; voy a decir cómo se pronuncia aproximadamente: *ijthus*. Tiene cinco letras, trasliterando tiene una i como Irene, una j de Javier, una th, la inglesa; una u y una s. I significa *iesus* en griego; la j, Cristo; la z (th), Dios; la u, hijo; la s, salvador. Entonces es muy interesante, era una manera secreta de decir, *yo estoy con Jesús*.

[…]

Ahora, yo como sacerdote que hablo con mucha gente, que de pronto se declare el Acuario […] hay muchas cosas muy hermosas, en que, bueno, quizás no tengan toda la razón ni yo tampoco, pero hay que saber conversar. La actitud de un sacerdote, de un cristiano, es la de decir: ¿Qué me dice tu corazón? Y no palabras para fusilar y condenar a la gente, tampoco. Prefiero lo otro, aunque a veces a lo mejor, exagere.

Eso mejor que juzgar o condenar. Preferible entablar una conversación para, a través de ese intercambio, conocer, aprender, indagar qué dicen los corazones. No se acaloraba ni le compraba pleitos a nadie. Respondía con toda la mesura, la claridad y el comedimiento de que era capaz, con palabras elogiosas, amorosas y una manera de criticar tan sutil que lejos de sentirse cuestionadas esas personas, se sentían halagadas. Un fragmento más:

Sr. Hernández: Algunos sacerdotes me han regañado porque les comento que creo en eso de la era de Acuario y ahora lo escucho a usted tocando el tema ¿qué opina?

JM: Bueno, yo creo que todos los sacerdotes, todos, estamos de acuerdo en las cosas fundamentales de la Iglesia; hablo de los católicos verdad, y también de muchos cristianos. Por ejemplo: "Cristo resucitó", claro que resucitó; "Cristo es verdadero hombre", claro que sí; la Virgen María… desde luego, etc., etc. Pero eso no quiere decir que en todos los puntos pensemos lo mismo; hay puntos en que se puede tener diferencia de criterio.

Un ejemplo muy vulgar: unos son partidarios del Guadalajara y otros del Atlas, no todos tenemos el mismo color. Perdón que me bajé tanto.

L: Jajajajaja. Perdón.

JM: Hay puntos muy interesantes, voy a poner otro ejemplo... (Qué bueno que te ríes, me gusta hacer que la gente se ría. Si un día no logro que una persona se ría, lo considero un día perdido. Voy a poner en mi agenda. "Ya gané este día").

Un ejemplo de que no todos piensan lo mismo y no por eso dejan de ser sacerdotes católicos: ¿En qué consiste el Purgatorio?

L: Lo que sé es que ya dijeron que no existe, igual que el Limbo.

PM: ¡No!, no, no, no. Ahorita no discutamos eso, si quieres a la antigüita, el Purgatorio no ha sido descontinuado de ninguna manera; ¿objetivo del Purgatorio? Purificación, pero ¿en qué consiste? Todos oímos de niños que *llamas de fuego*, eso nunca lo ha dicho la gran Iglesia, es la opinión de un teólogo. Pero como somos medio sádicos y masoquistas, nos gustó *las llamas de fuego*. Algunos dirán: *claro que llamas de fuego*. Yo digo, no: yo comparo el Purgatorio con una estética uni o plurisex para embellecernos antes de entrar al reino de los cielos. Y yo me siento católico al cien por ciento. Al yo hablar de la época de Acuario no digo "es cierto todo lo que se diga de la época de Acuario". No. Aspectos espirituales de los que afirman la época de Acuario que es muy diversa. Fuera de eso, yo no tengo nada en contra de que haya eras que dependan de los astros.

Mi conclusión final va a ser, adelanto: todo depende de nosotros […] ir a paso lento.

Ahora, lo de la Astrología.

Mayra: ¿La época de Acuario? ¿Qué el catolicismo no está reñido con la Astrología padre Manzano?

JM: En un sentido está reñido, en otro sentido no está reñido. ¿En qué sentido está reñido? En eso de que los astros determinan lo que yo hago […]. De que los astros influyen, influyen, pero yo soy el que decide. Por ejemplo: nadie puede negar que dependemos del Sol que es un astro, para la vida, sin Sol no habría vida en este planeta; ¿de la Luna? pues la Luna mueve la marea, masas inmensas de agua ¿por qué no va a influir en mi cuerpo que es también material? ¿Y nada más el Sol y la Luna? Cada astro tendrá algún influjo. Ahora, que eso determine que yo mañana voy a matar a mi compadre, o que pasado mañana me voy a ir a

una borrachera, eso sí que no. [Hay] ciertas tendencias, pero el control queda en mis manos.

Esa era una línea de conducta del padre Manzano. No lo conocí ni lo traté en otros ámbitos que no fuera la cabina, pero siempre era sí: abierto, conciliador. No le recuerdo alguna postura irreductible ni radical. Ni buscaba imponer sus puntos de vista. Lo dijo: *lo que voy a decir no son argumentos*. Es decir, no traba de convencer y, muy probablemente esa era la clave del éxito. Una de las expresiones más recurrentes en su lenguaje era: *por ejemplo*. Siempre estaba ejemplificando con la idea, interpreto, de que quedaran claras sus explicaciones.

Justo después del ejemplo anterior, compartió otro: el de un franciscano del siglo XIII que aceptaba todo lo de la astrología menos que los astros determinaran nuestro destino. Reiteró entonces que el destino está en las manos de cada quien y que los astros, la astrología, el zodíaco, no acaban con nuestra libertad, "eso sí es incompatible con el cristianismo".

Uno de los mayores aprendizajes que gané con la participación del padre Manzano en cabina fueron sus conocimientos sobre Nietzsche. El conocimiento generalizado sobre este pensador se reduce, lo sabemos, a que dijo "Dios ha muerto". Y eso es todo. A mucha gente le basta con tener esa información para descalificar, juzgar, rechazar, cuestionar y, por supuesto, sacar de sus vidas a Nietzsche y todo lo que tenga que ver con él. Fue una sorpresa para el auditorio, en general claro está, que el padre Manzano hablara y nos diera noticia de cómo conocía y había estudiado a Friedrich Nietzsche; y no sólo eso, sino que era autor de la obra de teatro *El eterno retorno*, un concepto que inquietaba al filósofo alemán y desarrolla en su libro *Así habló Zaratustra* (1883-1885).

Lo que aprendí entonces no lo he olvidado. Coincido con su interpretación, con su visión respecto a cuál Dios había muerto según Nietzsche. Fue en una entrevista previa a la de la era de Acuario, en 2009, 16 de febrero. La cita es larga. Es, en realidad, una transcripción de la entrevista en cabina que revela el manejo del lenguaje del padre Jorge Manzano, la exposición de sus ideas, la claridad de pensamiento y la intención didáctica como telón de fondo:

JM: Gracias a la hospitalidad radiofónica y buenas noches a nuestro auditorio, que siempre me gusta mucho hablar con el auditorio de Radio Metrópoli.
L: El tema es el Eterno retorno.
JM: La idea es antigua, no tan antigua como se pudieran imaginar pero sí es antigua, consiste en decir esto:, vamos a ser un poco plásticos, nosotros ahora en este momento si decimos cómo comenzó este mundo, bueno pues oímos a los científicos, todo comenzó con el *big bang* y después, pues, van apareciendo las montañas, los océanos, los ríos, después las plantitas, luego nosotros, Adán y Eva, los profetas, los apósteles, Jesús, el Imperio romano, bueno, antes Sócrates y Platón, si queremos verdad. La Edad media, el Renacimiento, mientras aquí en México pasaban muchas cosas: los mayas, los aztecas, todos aquellos; conquista de América, después tiempo de la Colonia, Independencia de México, (revolución industrial), Primera Guerra Mundial, Segunda Guerra Mundial; muchos años el PRI en el poder, luego llega Fox, ahora [Felipe] Calderón y nosotros estamos aquí hablando en Radio Metrópoli y el público que nos está escuchando algunos estarán terminando de cenar, tomando una copa, escuchando el radio.

Pasan muchos años y esto se acaba, qué sé yo, un incendio cósmico y esto se acaba y quedamos en la nada; después comienza otra vez el *big bang* y las montañas, los vegetales, los arbolitos, los animales y los seres humanos, Adán y Eva, los profetas, los apóstoles, Jesús, Sócrates y Platón, el Imperio romano; la Edad media, el Renacimiento, mientras aquí en México pasaban muchas cosas, los mayas, los aztecas, todos aquellos, conquista de América, después tiempo de la Colonia, Independencia de México, revolución industrial, Primera Guerra Mundial, Segunda Guerra Mundial, el PRI, Fox, ahora Calderón, tú y yo aquí conversando en el radio y nuestros oyentes en la misma posición en que están y con el mismo traje de la vez pasada. Y quien no bebe su café, bebe su tequila y nos está escuchando. Y si un perrito está por ahí ladrando en la casa de alguno de nuestros radioescuchas también ya se había dado en otro ciclo anterior y así sin fin por toda la eternidad.

La idea en sí misma es desoladora porque resulta que entonces todas las acciones están predeterminadas; si mataron a alguien en el ciclo anterior, lo van a volver a matar; si le robaron el auto, lo van a volver a robar… Esa sería la idea del eterno retorno que es muy antigua.

A Nietzsche le obsesionó esta idea del eterno retorno y se puso a estudiarla, a ver si existía ese eterno retorno si o no. Concluye diciendo que sí hay eterno retorno, pero no el cósmico. Por eso presenta ya como nueva esa idea y sin embargo es muy antigua.

Hay tres maneras de entender el eterno retorno en Nietzsche. Una, el cósmico; otra, el ontológico (los que existen son seres que van y vienen, pero siempre hay algo); y otro, uno de tipo humano, yo tengo mi propia interpretación, que es el eterno retorno, dionisíaco.

Por eso Nietzsche la presenta como nueva; el eterno no está en las estrellas sino dentro de ti y es la intensidad con que amas la vida. Es muy curioso que quien llegó a afirmar: "Dios ha muerto" tenga un amor tan fuerte a la vida.

En la obra de teatro que presentamos, en el primer acto sale la problemática intensa de Nietzsche (lo retomaré en un momento); en el tercer acto sale *Zaratustra*, un personaje que inventó Nietzsche para resolver sus problemas. Él narra en un libro posterior, *Ecce homo* y dice, "les voy a explicar lo que es la inspiración, a mí me llegó un día". Qué chistoso que el que dijo "Dios ha muerto" salga de pronto con que dice: "no cabe duda (de) que soy portavoz de poderes superiores", no usó la palabra Dios (le molesta, por lo que vamos a ver en un rato). Pero ¿poderes superiores? Te llega un don que tú no pediste, (ilegible) libertad alguna, te conmueves hasta las lágrimas, se estremece todo tu cuerpo de las puntas de los pelos hasta los dedos de los pies y dice: "esa inspiración… yo sentí que Zaratustra pasó a mi lado, fue un acto supremo dionisíaco, me llevó a la inspiración del eterno retorno". Pero claro, no la idea antigua, bueno, algunos sostienen que es la idea antigua; otros sostienen que es el eterno retorno de los entes que desaparecen y el ser que permanece siempre; eso suena mucho a Heidegger (y yo creo que Nietzsche prefería cualquier cosa antes que ser monaguillo de Heidegger, pero esa es otra historia larga, no me meto en esa).

El eterno retorno dionisíaco, él habla de que esa inspiración fue dionisíaca. ¿Quién es Dionisos? El dios antiguo griego pero que en lenguaje simbólico expresa una realidad nuestra y es un ímpetu de vida, un amor a la vida inconmensurable, es creación, es danzar, es reír, es cantar, es estar siempre en una fiesta; nota muy curiosa para nuestros prehispánicos: la vida es una fiesta. Fueron poderes ajenos que nos han impuesto la visión de que la vida es un trabajo duro y, bueno,

puedes descansar el domingo o en tus vacaciones. Para los indígenas, construir una casa es parte de la fiesta, estudiar es parte de la fiesta, la vida es una fiesta; pero eso nos lo han quitado de la cabeza los grandes poderes opresores que quieren explotarnos, exprimirnos, etc.

Eso lo entendió Nietzsche por sus estudios y le fascinó, ese ímpetu creador (ilegible) triunfar a la vida pase lo que pase. Otra gran inspiración curiosamente fue nada menos que Jesús. Él de niño, de jovencito, en una de sus poesías cuenta que tuvo una mirada celestial, unos ojos divinos que lo vieron con mucho amor, "pero alguien asesinó estos sueños de mi primera juventud". Muy probablemente se refería a su madre, o a los pastores que le predicaron una religión que él no pudo aceptar, un Jesús que no pudo aceptar. ¿Cuál fue esta? Él vivió en un ambiente luterano, pero también en el catolicismo ha habido corrientes así. Nos enseñan que Jesús fue crucificado y también nosotros debemos crucificarnos porque esta vida no tiene ningún valor, la que vale es la otra vida.

Entonces, el sufrir por sufrir, el morir por morir eso Nietzsche no lo pudo aceptar. Ni una religión, que fue la que le enseñaron que consiste en lo siguiente. La primera y única palabra de Dios hacia nosotros es

—Tú debes…

—Y ¿por qué debo?

—Pues porque debes y si no te vas al infierno.

Ese fue el dios que murió para Nietzsche, el dios vengativo, el dios policía, el dios gendarme, el dios del deber por el deber.

L: El que dijo "dios ha muerto".

JM: sí.

L: Pero se quedó con la inspiración de Jesús…

JM: Yo creo que sí, con la inspiración de Jesús y quizá con la inspiración del verdadero Dios.

En una ocasión –él claro no aceptaba la palabra "dios" por todo lo que implica– en una ocasión dijo "el dios moral es el que ha muerto", el dios cuya palabra única es "debes".

Notemos que es interesante, mucha gente confunde moral con religión. Es un lastre que traemos de siglos, no son lo mismo. Voy a hacer una diferencia entre derechos humanos, moral y religión, con un ejemplo:

Los derechos humanos me dicen: “tienes derecho a tener una vida digna”.

La moral me dice: “tienes obligación de llevar una vida digna”.

La religión: “me valen derechos y obligaciones –me guiña el ojo– qué bello sería si llevaras una vida digna”

La religión es una seducción, no son cadenas moralizantes.

Claro que en aras de la religión, nace una moral, pero para exponer un pensamiento de los mejores intérpretes de esta moral, tenemos a san Agustín, nada menos, de los padres de la Iglesia, que es como de cinco estrellas entre los pensadores cristianos: “ama y haz lo que quieras”, esa es la regla máxima.

La frase da lugar a malentendidos, por ejemplo, la gente muy devota… “¡qué escándalo! Entonces ama y a matar y a robar”. Los pervertidos se alegran: “ah pues ya tengo mi amante, puedo hacer lo que yo quiera”.

L: no hay comprensión de la palabra amar.

JM: El amor es una guía infalible. Curiosamente en eso Nietzsche coincide, cuando recomienda que hay que situarse más allá del bien y del mal. Hay una frase que dice, “lo que se hace por amor está más allá del bien y del mal”, Nietzsche coincidía nada menos que con San Agustín.

Tengo un librito que se llama *Nietzsche detective de bajos fondos* y al hablar de este problema, digo que a lo largo de 21 siglos si alguien ha entendido lo que es el cristianismo, lo que es en el fondo, es Nietzsche, o al menos uno entre otros.

Su ataque al cristianismo es formidable, pero es el cristianismo que le enseñaron. Tiene frases interesantísimas que salen en la obra, como esta:

“En realidad el cristianismo es posible, en realidad ha habido un solo cristiano y lo crucificaron”.

“La religión no es propiamente una creencia, es un vivir, como Jesús vivió”.

Esto parece un ataque fuerte a lo que llamamos los dogmas en la Iglesia católica, pero es más un ataque contra el luteranismo clásico para los cuales basta la fe, aunque no tenga yo obras buenas; claro que el luteranismo ha cambiado, por eso hablo de luteranismo clásico.

Nietzsche era muy salvaje en sus afirmaciones; y digo salvaje en el mejor sentido de la palabra, sin miramientos. Él toma la inspiración inicial de crear, de dar un sí a la vida y lo que le estorba lo destruye ¿y qué le estorba, qué destruye?

La moral, la religión, las virtudes que le enseñaron. En esas virtudes que le enseñaron, no siempre, pero se enseña una gran hipocresía.

Ejemplos rápidos, de él pero con mis palabras:

Un día un hombre me pegó, me ofendió públicamente, yo quiere vengarme, pero él es el boxeador de peso completo y yo soy medio enclenque; yo no voy a poder vengarme. Y le preguntan: *Oye ¿cómo soportas eso? Es que ya lo perdoné. Le llamó perdonar a la impotencia*.

Comentario mío que espero le haga gracia al público: Hay un texto de la Biblia que dice "feliz el hombre que pudo pecar y no pecó". Y mi broma sobre Nietzsche: y pobre hombre aquel que quiso vengarse y no pudo.

También dice que mucha gente clama justicia cuando lo que quiere es venganza.

Esas son las virtudes que le enseñaron, o sea, uno levanta bandera de virtud cuando en el fondo hay algo pútrido ahí. No es lo mismo deseo de justicia a desear venganza. Y nos pasa muchas veces.

L: padre, esto que nos platica, me hace pensar que el pensamiento de Nietzsche es totalmente vigente y en muchos casos, hasta necesario, que tendríamos que acercarnos más…

JM: Yo diría que nos inspira mucho (Manzano, 2009).

Estoy segura de que el padre Jorge Manzano, sacerdote jesuita, profesor en la Universidad de Guadalajara y en el ITESO, plural como pocos, sabio y generoso, logró sus objetivos de enseñanza. Estoy segura de que quienes juzgaban mal a Nietzsche cambiaron su percepción, que empezaron a leerlo y encontraron esas inspiraciones que el padre nos compartió en cabina.

La sencillez de sus explicaciones fue como la casa, con puertas y ventanas, por donde entraron y salieron sin restricciones ni rejas ni persianas siquiera, el pensamiento filosófico más profundo y los aspectos espirituales más trascendentes para ese auditorio al que quería y lo quería tanto, sí, era un idilio radiofónico.

Bibliografía

Castro, L. Entrevista al padre Jorge Manzano en Radio Metrópoli, Guadalajara, 2008, 2009, 2011.

Elegías y pluri-religiosidad entre los *Akan* de Costa de Marfil

Brahiman Saganogo

Introducción

Este capítulo de libro de homenaje es a la imagen del académico, sacerdote jesuita y filósofo Jorge Manzano (1930-2013), quien indirecta o directamente, lo inspiró. En efecto, apasionado de pluralismo religioso desde las espiritualidades con o sin religiones monoteístas, Manzano consiguió excelentemente, estructurar el pensamiento, el saber y el conocimiento tanto por medio de la revista *Xipe Totec*, la Fundación *Carpe Diem*, las distintas conferencias que pronunció, como a través de los diferentes cursos y seminarios universitarios impartidos.

Su labor de pensamiento desde la pluralidad religiosa de seguro, es la que tradujo su libertad intelectual puesto que ésa se ejerció a favor del otro, como generosidad y aun, como audacia intelectual.

Por fin, Manzano fue y será para siempre, un maestro que dio que pensar más que dejarse ver como el que piensa, y un rostro que sonrió el saber y el conocimiento en un macro-universo socio-académico.

Por eso, el propósito de este trabajo es el estudio de la poesía fúnebre (la elegía), y su relación con la pluri-religiosidad entre los pueblos del sureste de Costa de Marfil, conocidos como los *Akan* o el grupo étnico *akan*, y sus manifestaciones espiritual, dancística, etno-musical y *performativa* en los ritos funerarios, al lado de los ritos religiosos católico y musulmán[1]. Más allá de eso, será cuestión

[1] Es de señalar que la mayoría de los *Akan* son de confesión cristiana con una minoría musulmana.

de la función y del sentido de esta forma poética hecha música fúnebre durante las ceremonias luctuosas. Por fin, una elegía de la enunciación que sólo se afirma y se consolida mediante sus manifestaciones y sus significados subyacentes.

¿Cuáles son los momentos, las particularidades de los funerales entre los *Akan*?, ¿cuál es del componente fundamental del canto y de las expresiones dancísticas fúnebres?

Presentación histórico-descriptiva del grupo étnico *akan*

Geográficamente, el grupo *akan* se ubica en el sureste de Costa de Marfil, y consta de los siguientes subgrupos a saber, los *Akan* fornterizos (en el este) o sea, a lo largo de la frontera de Costa de Marfil con Ghana. Son los *Agni*, *Juablen*, *Essouma* y los N´Zima; reunidos en torno a las grandes ciudades como Abengourou, Bondoukou, Aboisso Mafré, Ayama, Assoufré, Transua, Krindjabo, Arrah y Nouamou. El segundo subgrupo *akan*, basado en el centro del país, consta únicamente de los *Baoulé*, alrededor de las ciudades de Bouaké, Dimbokro, Toumodi, Tiebissou, M´Bahiakro, Tiassalé y Daoukro. Por fin, el último subgrupo, los *Akan* laguneros, a lo largo de las costas del sur del País, costas paralelas tanto al lago *Ebrié* como al Golfo de Guinea. Este subgrupo *akan* se localiza a lo largo y ancho de las ciudades de Aghien, Grand-Lahou, Abidjan, Dabou, Jacqueville, Bingerville, Agboville, Adiaké y de Dibrenou, y consta de los pueblos *Abbè*, *Abouré*, *Adjoukrou*, *Avicam*, *Alladjan* y de los *Ebrié*[2].

Del punto de vista histórico, los *Akan* serían descendientes de los *Dia* y de los Bereberes de Libia y por ende, originarios del Tibesti[3] y precisamente, de la región de Borkou-Ennedi-Tbesti en Chad. Es a raíz de las presiones de los Tuareg que los *Akan* inician un vasto movimiento migratorio hacia el sur del continente pasando por Níger hasta instalarse en Ghana, Togo y en Costa de Marfil.

Conviene señalar que si todos estos pueblos conforman el grupo *akan* sobre todo a nivel cultural (usos y costumbres), a nivel lingüístico, se identifican por la lengua o el idioma *akan* con grandes diferencias fonéticas, morfológicas y aun, sintácticas, de modo que los *Akan* del centro habla la lengua *baoulé*, los de la

[2] Para más detalles, *véase* Anexo 1.

[3] Región montañosa y volcánica en el Sahara.

frontera, la lengua *agni* y los laguneros las lenguas ébrié, Adjoukrou, según el nombre le subgrupo.

La muerte en los *Akan*: ritos y ceremonias funerarios

La muerte entre los Akan es percibida tal un fenómeno polisémico por ser no sólo cesación biológica de la vida en la tierra, sino por proyectar una vida después de dicha cesación. Pues, –entre ellos–, una muerte como proyección espiritual y que da que pensar que los muertos no han muerto y que estaría en la naturaleza.

Si a nivel religioso y sobre todo cristiano o musulmán y los *Akan*, predispuestos a uno de estos dogmas monoteístas arriba mencionados, ven a la muerte como fenómeno socio-espiritual contraria a la vida, punto de intersección entre las vidas terrenal y celeste, como realidad que desde el mismo monoteísmo, insiste en una vida después de la muerte; es a nombre de estas enseñanzas monoteístas que éstos en un primer momento, aceptan la muerte y proceden a la celebración de los funerales tal como señala, demuestra y prescribe ya sea el Cristianismo ya sea el Islam las enseñanzas monoteístas.

A pesar de estas visiones monoteístas de la muerte, el pueblo *akan* conserva sus prácticas tradicionales pre-monoteístas respecto a la muerte y a los ritos funerarios posteriores a ésta. Efectivamente, a nivel tradicional, entre los *Akan*, la muerte cobra significado especial dado que va más allá de una simple cesación de la vida biológica para anclarse en la creencia espiritual y popular según la cual *nunca han muerto los muertos, sino que pasaron a otra vida*, o sea, *dispersos en la naturaleza*.

A la muerte de una persona, los *Akan* guardan –a petición de la familia del difunto–, el cuerpo a la morgue esperando el inicio de los funerales, dicho acto conocido en el idioma *agni* como *el cubrir los funerales* o *bé butu* èsè, y consta de etapas. Por eso, se organizan ceremonias rituales a nombre del muerto, ritos funerarios que van de las lamentaciones con llantos y de declamaciones de elegías a manifestaciones dancísticas y musicales designadas por *noolo*.

Lamentaciones fúnebres

El primer momento de la celebración de los ritos funerarios es el de las *lamentaciones*. Al consumar la muerte, se inician los actos rituales tales como el baño

fúnebre, el maquillaje con el *caolín*, el vendaje con la mortaja de tela colorida tradicional o *kita* y se expone al muerto en una sala sobre una estera. Es el comienzo del *esunè* o sea, el de la *ritualización* y sobre todo, de los llantos por el difunto, ocasión para todos los presentes de escaparse y de lamentarse mediante gritos, sentimientos de desesperaciones y de tirarse al mismo suelo y sobre todo las dos manos en la cabeza a guisa de duelo.

La retórica fúnebre durante el rito de las lamentaciones está a cargo los llorones y de las lloronas, personas iniciadas al arte del llanto y de la declamación de poemas fúnebres (elegías) aprendidos al oral y transmitidos de generación en generación durante las etapas de la iniciación.

El texto de las elegías declamadas en las lamentaciones gira a groso modo, en torno a lo siguiente: ¡te imploro ayuda, ando perdido, me abandonaste a mi propia suerte, ya soy huérfano. Me da frío! Pues, versículos declamados entre llantos y sollozos que traducen un *In Memoriam*, un adiós colectivo y una fuerte comunión del pueblo a través de sus portavoces, los llorones y las lloronas, con los antepasados acerca del suceso trágico ocurrido, y un aviso de la llegada al mundo amorfo de un miembro de la familia, del pueblo y de la etnia.

De manera general, las lamentaciones fúnebres como textos o elegías enunciadas y declamadas, giran en torno a lo siguiente –con algunas variantes según la sensibilidad y la inspiración del que la declama llorando–,: ¡*Fulano de tal / nos abandonaste / Fulano de tal / ¿Qué será de nosotros sin ti? / Fulano de tal? / La familia está rota / nos abandonaste / Todo el pueblo te presenta su pésame y te desea buen viaje*! He aquí, versículos eufemísticos que simbolizan la expresión del consuelo, el sufrimiento, la tristeza, del dolor y aun, las alabanzas del difunto por su partida[4].

A continuación de estas expresiones lamentadas, sigue un silencio total, y las mujeres son las que se quedan a cargo del cuerpo del difunto mientras que los hombres se retiran para instalarse en bancas colocadas en el patio de la habitación del difunto. En medio de este silencio, sólo surge de manera improvisada, una voz femenina llorona, voz autorizada, rítmica, rimada y melodiosa, haciendo bromas declamando textos al oral sin la intervención de música. Es el momento

[4] *Véase* Anexo 2: Lloronas *agni*.

de una performance especial denominada *esunè bouboulè* es decir, llantos cortados o sollozos cuya temática principal es la suma de las acciones relevantes del difunto o las alabanzas del mismo, y el vacío que deja aquel muerto para siempre tanto en su familia como en la sociedad. Dichas expresiones lamentadas y declamadas a menara de canto, a cargo de las mujeres en edad avanzada, se explican por el hecho de que éstas lloronas son las que mejor conocían al difunto por haber entablado relaciones de cercanía.

Por fin, del punto de vista exegético, todo lo anterior expresa dolor, sufrimiento y del punto de vista espiritual, creencia y fe en la omnipresencia del difunto en el espacio terrestre porque según las tradiciones *akan*, *los muertos no han muerto*.

El *noolo*

Al término de la primera etapa del rito funerario que son las lamentaciones, se inicia la segunda ceremonias fúnebres conocida como el *noolo*. En efecto, el *noolo* es una suma de ritos funerarios grandiosos hechos de manifestaciones musicales, dancísticas y cantadas, que se extiende durante siete días. Una expresión musical que cobra gran importancia sólo a la muerte de un anciano, un jefe de pueblo o de un rey, aunque no deja de ser una música sagrada y con una dosis de gran espiritualidad en honor a cualquier muerto, y consta de varios solistas y cada uno con su respectivo corista.

Las canciones de los solistas y de sus coristas afines, no son más que textos poéticos, es decir, textos elegíacos divididos en estrofas pequeñas caracterizadas por encabalgamientos, repeticiones y otros procedimientos estilísticos, destinados a ser declamados y cantados. En la práctica musical, solamente cada corista, es sujeto agente de un estribillo puesto que se contenta con repetir el primer verso del solista al que acompaña.

Del punto de vista organizacional, el texto poético de una canción durante el *noolo*, manifiesta una estructuración evidente marcada por el solista y el corista, y la segunda estructura, irregular debido al número ilimitado y variado de estofas[5] y la tercera, única cuyo agente realizador es el corista dado que éste

[5] Todo depende de la voluntad y la inspiración del solista.

sólo repite el primer verso del solista. En estas circunstancias, el texto poético hecho canción durante el *noolo*, resulta ser el lenguaje en tanto que manifestación práctica de la lengua al oral y como función expresiva y comunicativa del pensamiento entre solista, corista y el que toca el tambor. Lo que hace de dicho enunciado o de este lenguaje poético, heteróclito y multifacético, y artístico por el sentido connotativo, ya que:

> En el lenguaje poético se pueden actualizar incluso aquellos elementos acústicos, motores y gráficos del idioma dado que son aprovechados en su sistema fonológico o en el equivalente gráfico de éste. No obstante, la relación de los valores fónicos del lenguaje poético con la fonología del lenguaje comunicativo es indudable de tal manera que sólo el punto de vista fonológico es capaz de revelar los principios de las estructuras fónicas poéticas. La fonología de la poesía incluye: la medida en que los recursos fonológicos son aprovechados con respecto al lenguaje comunicativo, los principios según los cuales se agrupan los fonemas […], la reiteración de grupos de fonemas, el ritmo y la entonación verbal. El lenguaje versificado se caracteriza por una jerarquía particular de valores: el ritmo organizador con el cual de ligan estrechamente los demás elementos fonológicos del verso: la entonación y la reiteración de fonemas y grupos de fonemas. Mediante la unión de diversos elementos fonológicos con el ritmo se originan los recursos canónicos del verso (rima, aliteración, etc., (Mukařowský, 2000, pp. 52-53).

Respecto a la danza como componente del *noolo*, ésta consta de movimientos corporales rítmicos según patrones establecidos por las tradiciones iniciáticas al oral, y se acompaña o va a compás de la música. A menudo, la danza que se ejecuta conocida lengua *agni* como *Kenyan n´pli* designa metonímicamente, el gran tambor y la danza que acompaña la ejecución de este instrumento musical.

Del punto de vista coreográfico y sagrado, si los danzantes aparecen descalzos y con el torso desnudo hasta la cintura, haciendo movimientos corporales, y cada movimiento corporal constituye un significante. El rey es el único asistente que aparece bien calzado y bien vestido durante el acto performativo.

Además de la danza *Kenyan n´pli*, a veces, se ejecutan en el *noolo*, la danza *fokwè*. Esta expresión dancística significa a la vez, el largo tambor que se toca

con dos palos y los movimientos corporales de los danzantes que acompañan dicha percusión. En realidad, la *fokwè* es una danza propia de los hombres, o sea, ejecutada por los hombres, pues, masculina, lo que le imprime su carácter sagrado y espiritual dado que conserva los secretos del micro-universo masculino, y al opuesto, la *fokwè* femenina reservada al micro-universo de las mujeres.

Por fin, las danzas *abodán* y *kokoubê*. Estas a diferencia de la anterior, son las otras expresiones dancísticas ejecutadas durante los funerales y en un ámbito de regocijo popular distinción de edad ni de sexo. Si la primera es desarrollada por los ancianos, la segunda, por los jóvenes. Dichas etno-danzas como significantes, expresan absolutamente, un sentimiento dual, es decir, a la vez, de tristeza y de alegría.

Al concluir las ceremonias de los llantos, las mujeres forman un círculo, cada una lleva en las manos dos palos de bambú, acompañadas por una persona que toca el tambor, cantan haciendo golpear los dos palos el uno contra el otro. Del punto de vista orquestal, cada mujer aparece en medio del círculo para producir la nota principal mientras las demás fingen como acompañantes o el coro y el que toca el tambor, el segundo ritmo de acompañamiento. Desde entonces, se produce una performance musical que se extiende sobre varias horas, mientras que la familia del difunto a guisa de reconocimiento va sirviendo aguardiente y alcohol industrializado. Al final de esta prestación musical, y según la creencia tradicional-espiritual, y como una forma de echar de la casa familiar, la maldición de la muerte, se tiran los palos de bambú fuera del pueblo. En realidad, estos palos de bambú sirviendo simbólicamente, para limpiar, mejor dicho, para purificar el espacio habitacional del difunto y de todo el pueblo, por ende, tras esta limpia, se les han de dejar fuera del pueblo en el basurero comunitario.

Respecto a la temática del canto del *noolo*, ésta resulta bastante vasta y diversa, aunque en general, evoca reminiscencias nostálgicas y en particular, recuerdo del difunto y de los miembros de su familia, la muerte y la invocación del alma de los antepasados, antepasados como intermediarios entre el difunto el ser supremo designado por *Gnamien* o sea, Dios, y la esencia y la fuerza destructora de la misma: “Muerte, si fueses una persona, te haría la guerra” (Duchesne, 2008, p. 43). Pues, es la expresión prosopopéyica del enojo, el malestar, la tristeza, la congoja y de la resignación.

El lenguaje verbal que estructura el poema elegíaco cantado –sin importar la temática–, sufre su expresividad y composición figurativas gracias a imágenes, figuras y sistemas retóricos, procedimientos gramaticales, rimas y ritmos.

Una de las particularidades del *noolo* reside en el hecho de que además de las danzas arriba mencionadas, el *noolo* se ejecuta por un grupo especial de personas de modo que en cada rito funerario se presenta un *noolo* distinto.

En este mismo orden de ideas, resulta menester señalar que se puede ejecutar el *noolo* fuera del contexto funerario, o sea, sagrado, por lo que no es de extrañarse encontrar la práctica de esta música funeraria entre jóvenes en circunstancias recreativas y bajo la luna llena. En este caso preciso, en lugar de los dos palos como instrumentos, se utilizan las manos para producir melodía rítmica y rimada sin el acompañamiento de tambor porque éste último (el tambor) por ser sagrado, sólo parece en contexto de sacralidad y funerario.

Estructura del *noolo*

En cuanto a su geometría, y como se ha venido mencionando más arriba, el texto del *noolo* manifiesta una estructura tripartita. Si el primer movimiento estructural evidente está marcado por el solista y el coro afín a él, el segundo, irregular, debido al número ilimitado y variado de estrofas, y la tercera, única, cuyo agente es el corista puesto que éste sólo repite el primer versículo del solista. Una estructuración que denota complejidad y asociación para efectos de estetismo y espiritualidad profana. Por eso, el texto poético hecho canción en el *noolo*, surge como lenguaje en tanto manifestación práctica de una de las lenguas *akan* (según la región y el pueblo), lengua al oral y en tanto que función de expresión de pensamiento y de comunicación entre músicos *noolistas* (solista, corista y el que toca el tambor).

Tocante a la danza del *noolo*, ésta como etno-danza fúnebre y categoría dancística, se estructura de movimientos corporales rítmicos según patrones arraigados en los usos y costumbres *akan*. Como tal, expresa sentimientos de tristeza, alegría y estados de ánimo tales como miedo, angustia, devoción espiritual. Lo que hace de esta danza, un arte de significación espiritual, mágica, iniciática, ritual y ceremonial, y un camino espiritual posible en honor al muerto.

La ejecución de esta danza en contextos funerarios entre los *Akan*, proyecta una especie de teatralidad por la presencia y la intervención de los actores (músicos) y por la puesta en escena cuyo *actio* (espacio de ejecución) es el espacio público, dado que tanto los danzantes, el cantante y los músicos entran todos en una dinámica de interacción y de complicidad perfecta a favor la musicalidad del *noolo* y de su dimensión espiritual. En este sentido, la dimensión poética de su canto es la que posibilita su significación artística, su alcance estético a favor del difunto, y su prescripción tanto en el arte popular como enl folclore *akan*.

Por fin, el *Noolo* señala el luto, lo espiritual, lo poético y lo dancístico, e insiste en la enunciación de elementos artísticos, culturales y espiritual del potencial patrimonial de los *Akan*.

Partiendo eso, si la noción de estructura aludo a la de la forma, esta última por su parte remite a las de discurso y de enunciación musical y aún de lenguaje y de enunciado musical. Por lo que, respecto a la esencia de la elegía, diremos y de acuerdo con (Kagan, 1984) que, en la elegía, base del canto del *noolo*,

> […] todo es forma […] todo es contenido […] del mismo modo que se diferencian el significado y el signo como un relleno espiritual, como un sentido espiritual o una información espiritual que se halla en la obra dada y como encarnación material de esa información (p. 401).

Otro elemento fundamental de la forma es el *periodo*[6]. En efecto, *periodo* resulta ser el principal componente estructuro-formal del *noolo* por el simple hecho de que la aparición del solista y de su coro, manifiesta la exposición de una idea musical perfectamente ejecutada a compás del sonido del percusionista. Lo que hace del *noolo* una sucesión de periodos con una variedad de formas, por ser etno-música, o sea, no se adecua a las formas y estructuras establecidas por la musicología occidental europea). De allí que sería dotada de las formas simple, bipartita y tripartita y formas extraordinarias.

[6] Se entiende por periodo, una estructura formal que consta de la *exposición* de una idea musical relativamente desarrollada y cerrada […] Se termina en la mayoría de las veces por una cadencia perfecta y completa.

En resumidas cuentas, la estructura del *noolo* está caracterizada más allá de las repeticiones de algunas palabras, por el texto del coro, texto que no es otra cosa más que la repetición de un verso del Solista al que el coro acompaña. Pues, una estructura evidente que a veces, aparece de la siguiente manera: **a b c d e,** donde **"e**" es el estribillo con dimensión muy reducida y con un valor estético-melodioso impresionante.

Desde el mismo punto de vista estructural, el *Noolo* por el texto poético, es monotemático y hecho de procedimientos de desarrollo tales como desarrollos rítmicos persistentes, melódicos intactos y armónicos y de amplificación o la intervención de notas complementarias. Con todo, un *Noolo* en tanto que género que encierra por la naturaleza de la elegía, una estructura fundada en la sucesión de movimientos moderados y lentos, aunque a veces, rápidos.

El ritmo. En cuanto al ritmo, éste contribuye con las sonoridades, a circunscribir no sólo la musicalidad del texto poético de la canción sino la del *noolo* en particular. Si las sonoridades aluden a la sucesión de los sonidos que forman las sílabas a través de la asonancia[7], la aliteración[8] y de la armonía imitativa[9], es necesario advertir que la musicalidad del *noolo* no depende exclusivamente, del acompañamiento de instrumentos ni de la voz, sino del ritmo del texto de la canción (el poema elegíaco). De modo que al igual que muchas otras expresiones etno-musicales, el *noolo* alterna desde la oralidad, sonoridades y ritmos, estruc-

[7] Repetición de sonido vocálicos idénticos o comparables. Repetición de la misma sonoridad de vocal, sonidos vocálicos o fonemas vocálicos. Es también la asonancia, la repetición de sonidos vocálicos y silábicos que terminan formando un efecto de sonido peculiar. La asonancia es una homofonía de la vocal final acentuada del verso, de la frase o de un segmento frástico.

[8] Repetición de sonidos consonánticos idénticos o similares. Repetición de la misma sonoridad de consonantes a lo largo de un discurso, una frase o de un verso, enfatizando mediante un acento de efecto; produce a veces *tautogramas* es decir, todas las palabras de la frase o del verso comienza por la misma consonante. Es la aliteración sinónimo de *paracresis*.

[9] Consiste en utilizar palabras que por su sonido reproducen un ruido por aliteración, onomatopeya o por cacofonía.

tura métrica y timbre de voz, y acompañamientos de instrumentos al servicio de una melodía[10].

Por otro lado, resulta menester señalar que es el ritmo del texto elegíaco el que pasa a formar el ritmo del *noolo* por medio de la canción, del acompañamiento de instrumentos y de la voz del cantante. Por eso, el ritmo más allá de la suma de los acentos, las pausas, las cesuras y de la métrica, resulta sumamente, movimiento y organización del movimiento del habla en los lenguajes poético y *noolístico*, movimiento producido por las sonoridades, la rima y la puntuación.

El último punto que tiene que ver con la forma es decir, el relacionado con la misma y aun, que va la par de ella, es el *ciclo*[11]. El ciclo está caracterizado por distintos movimientos y en particular, de movimientos de dos tipos a saber, lento / rápido y lento / rápido / lento.

En resumidas cuentas, la estructura y la forma resultan ser categorías estéticas que constan de la totalidad organizada de los medios de expresión etno-musical, y es:

> […] forma, sistema organizado, centralizado y jerarquizado de todos los medios de expresión musical: melodía, ritmo, escritura vertical (armónico) u horizontal (polifónico), timbre, intensidad, tipo de textura, dimensiones de las partes constitutivas y relaciones entre ellas dentro de la obra (Stoïanova, 2002, p. 8).

Por eso, para André Hodeir: "La forma es la manera por la que una obra trata de llegar a la unidad (2004, p. 18); y respecto a todos lo anterior, el *noolo* no es más que una elegía fono-estilizada mediante expresiones dancísticas en espacio público funerario y sagrado. Algunas elegías frecuentes en el *noolo:*

[10] Sucesión ordenada y coherente de sonidos musicales de diferente altura que forma una unidad estructurada con sentido musical, independiente del acompañamiento. Es también la melodía, conjunto de sonidos sucesivos que forman una continuación agradable.

[11] Se entiende por "ciclo", la forma de la obra instrumental que consta de varios movimientos contrastantes.

Soliste 1: Moi l'oiseau (bis)
Quel oiseau m'a prédit
qu'un jour je connaîtrai la souffrance.
Chœur : Moi l'oiseau (bis)
Quel oiseau m'a prédit
qu'un jour je connaîtrai la souffrance.
Soliste 2: Je vous remercie
Monsieur Koffi, je vous remercie
pour la boisson donnée.
« Madame » Adjua, je vous remercie
Pour la boisson donnée.
Kouamé oi Kouamé, je te remercie
Pour la boisson donnée.
« Madame » Afouo, pour moi c'est fini.
Chœur : oo oo.
Soliste 3 : Il n'y a pas de remède
pour celui qui est médisant
[on ne peut pas changer celui
qui est médisant].
Si ton ennemi est présent quand
on juge une affaire,
L'affaire ne finira pas.
Chœur : Il n'y a pas de remède
pour celui qui est médisant.
Soliste 4 : Boson Ma e [un nom propre]
Mon champ, la forêt.
Chœur : Boson Ma ee.
Soliste 5 : « Madame » Eba ee
On sait que tu es quelqu'un de bien.
Chœur : Elle a fait beaucoup
d'enfants, ee.
Soliste 6 : « Madame » Eba ee
Si je savais que l'on vient et qu'ensuite

on meurt
Je n'allais pas venir.
Chœur : Elle a fait beaucoup
d'enfants, ee.
Soliste 7 : « Madame » Eba ee
Si je savais que l'on vient et qu'il y a
la pauvreté
Je n'allais pas venir.
Chœur: Elle a fait beaucoup
d'enfants, ee (Duchesne, 20008, p. 46)[12].

Las elegías en el *noolo* no aluden directamente a la muerte sino de manera simbólica y metafórica, a ésta. Se trata de secuencias versificadas que tales como paremias señalan, demuestran y prescriben los ambientes fúnebres, el estado de ánimo de los participantes y traducen toda una filosofía *akan*. Como tales, aquellas secuencias son formas de expresiones lingüísticas y versículos al oral del pensamiento por vía paremiológica, mejor dicho, manifestaciones de sabidurías populares en contexto trágico y fúnebre, por ende, verdades indiscutibles.

[12] Solista 1: Yo, pájaro, yo, pájaro/qué pájaro me predijo / que un día sabré que es el sufrimiento/Coro: Yo, pájaro, yo, pájaro/qué pájaro me predijo/que un día sabré que es el sufrimiento// Solista 2: Le agradezco/ Señor Koffi, le agradezco por la bebida que me regala./ "Señora Adjoua, le agradezco

Por la bebida que me regala / Kouamé oi Kouamé, le agradezco/Por la bebida que me regala/"Señora" Afoué, para mí se acabó/ Coro: oo oo//. Solita 3: no hay remedio/ para quien susurra/ [no se puede cambiar al que es susurrador]/ Si tu amigo está presente cuando se juzga un asunto / el asunto no se acabará / Coro: no hay remedio/para quien susurra // Solista 4: Boson Ma e [un nombre propio] /MI campo, la selva/. Coro: Boson Ma e // Solista 5: "Señora" Eba ee/ Se sabe que eres alguien de bien/ Coro: Hizo muchos hijos, ee. // Solista 6: Señora" Eba ee/ Si supiera que uno nace y enseguida se muere/ no nacería/ / Coro: Hizo muchos hijos, ee. // Solista 7: Señora" Eba ee/ Si supiera que uno nace y enseguida encuentra la pobreza/ no habría nacido/ Coro: Hizo muchos hijos, ee //.

Desde otro ángulo, dichos versículos elegíacos son sin duda alguna, expresiones aforísticas, escuetas, agudas y endurecidas por el uso del habla popular de la sociedad *akan*. De allí que desempañan dichas formas expresivas, funciones discursivas de tipo argumentativo puesto que se relacionan con un hecho y un estado de cosas de base, es decir, con un contexto que las sustenta en este caso, la muerte.

Aquellos versículos se particularizan mediante su carácter cultural, pues, emblemas culturales populares que manifiestan más allá de su apariencia formal, significado. Es en este sentido que estas secuencias elegíacas declamadas en el canto del *noolo* por los llorones dejan que considerarlas como entimemas, o que su valor discursivo va más allá de su sentido literal. Por fin, son estrictamente, estructuras metafóricas o imágenes verbales de verdades del habla cotidiana del *socium akan* en contexto funerario para darse que oír y entender, y estar ligadas al rango contextual y aun, circunstancial. Al respecto leemos:

> El rango contextual [de un refrán] es el ámbito de alcance social aceptable [de cada refrán] y el conjunto de sus valores asumidos como válidos por el grupo humano que lo usa. El rango conceptual de un [refrán] es definible como el conjunto de situaciones tipo a la que se aplica válidamente en una sociedad (Pérez Mártinez, 2004, p. 16.).

La consideración del rango contextual es la que imprime o suscita el significado paremiológico de las secuencias, o sea, su sentido subyacente a partir de su significación referencial. Por fin, aquel significado paremiológico emana siempre de su estructura profunda, o sea, de la semántico-discursiva. Desde esta perspectiva, conviene señalar que la práctica del *noolo*, con música, canto y danza a la vez, está anclada en un solo posicionamiento a saber, llevar el luto acompañando a la familia del difunto y evitar que ésta permanezca sola en la tristeza y en los llantos. Por eso, el *noolo* surge tanto como creencia espiritual, género musical y como forma etno-musical para con la familia del muerto, el muerto y para con la muerte.

El *noolo* como *performance*, y con un *tempo* rápido diríase, acelerado y con una tonalidad de alegría, resulta ser una manera de desafiar a la muerte, pretender

vencerla y de trivializarla. Esta voluntad como sentido se manifiesta en la forma del texto elegíaco, texto de versículos que, del punto de vista estrófico, son en la mayoría de los casos, dos pareados, uno del solista y el otro del coro, lo que hace de cada canción en el *noolo*, una elegía pareada, rítmica, rimada y hecha de melodía para lograr la canción que cantar.

En cuanto a la orquesta del *noolo*, ésta consta de una variedad de instrumentos del repertorio instrumental *akan* según el pueblo, la región o el barrio. Así que los principales instrumentos que intervienen en el *noolo* son los siguientes: palos de bambú o M´*blê*; caja de forma rectangular o Azou, metalofóno o *Atchê*, tambor o *Kinyanpli*, tambor largo o *Attounglan*, tambor de asila o *Dondo*, tambor de forma cuadrada, arco o *Aloa tinklin*, trompeta o flauta o *Ahè*[13].

Para concluir, diremos que la presencia de la elegía en los ritos ceremoniales fúnebres en la sociedad *akan*, atestigua la relación entre creencias espirituales, declamaciones, canto, danza y cultura, y se manifiesta en tanto que fenómeno pluri-funcional en el sentido de que suscita una interferencia de propiedades, funciones, funcionamiento, objeto, percepciones y experiencias estéticas a tenor de una pluri-religiosidad en las sociedades *akan* (los *Akan* del centro, fronterizos y laguneros).

Las lamentaciones que tienen lugar dentro de la casa, o sea, en la intimidada familiar en torno al difunto expuesto, traducen el carácter binario y dialéctico de la vida. Mientras que el *noolo* ejecutado en el patio ante los familiares del difunto antes del entierro, simboliza la vida misericordiosa y el predominio de la vida sobre la muerte.

Bibliografía

Duchesne, V. (2008). “Chanter” les morts en pays anyi (Côte-d’Ivoire)” en Frontières, Vol. 20, Num 2, pp. 44–48. https://doi.org/10.7202/018333ar. Québec, Canada: Université du Québec.

Hodeir, A. (2004). *Les formes de la musique***.** Paris, France: PUF.

Kagan, M. (1984). *Lecciones de estética Marxista-Leninista*. Trad. Natalia Labzóvskaya. La Habana, Cuba: Editorial Arte y Literatura.

[13] *Véase*. Anexo 3: algunos instrumentos etno-musicales.

Mukařowsky, J. (2000). *Signo, función y valor. Estética y semiótica del arte de Jan Mukařowský*. Introducción y traducción de Jarmila Jandová, y Emil Volek. Bogotá, Colombia: Plaza y Janés editores / Universidad Nacional de Colombia.

Pérez Martínez, H. (2004). *Refranero mexicano*. Ciudad de México: FCE.

Stoïanova, I. (2002). *Manuel d´analyse musicale. Les formes classiques simples et complexes*. Paris, France: Nouvelles Imprimérie Laballery https://www.ladepeche.fr. (26/ 11/ 2010). “Côte d'Ivoire: la question ethnique au coeur de l'entre-deux-tours”. Paris, France: France-Monde.

Anexos

Anexo 1

Costa de Marfil: un mosaico de etnias en *www.ladepeche.fr*. “Côte d’Ivoire: la question ethnique au coeur de l’entre-deux-tours”, 26/11/2010

Anexo 2

Poetizas lloronas en

https://willykean.com/2010/02/25/funerailles-en-pays-agni/

Anexo 3

algunos instrumentos que intervienen en el *noolo* en

https://www.art-africain.co/index.html

Atunglan (de distintas formas)

Caja o A*loa tinklin*

Tambor o *Kinyanpli*

Tambor de asila o *Dondo*

Doble campana o *Bin*

Awa

Trompeta (flauta) o *Ahè*

Pluralismo religioso: reconocimiento, valoración y construcción de comunidad

Jesús Arturo Navarro Ramos

Introducción

La figura de Jorge Manzano SJ es difícil de enmarcar en un sólo escenario. Su interés en la filosofía, el cristianismo, las reflexiones de frontera, el chamanismo, las plantas de poder, la espiritualidad y el diálogo interreligioso parecen ser elementos que no pueden estar ausentes en una interpretación sobre su obra. Dada la pluralidad de intereses, la convergencia de distintas temáticas y la apertura a nuevos asuntos la valoración de su obra resulta compleja, y eventualmente parcial, sobre todo, cuando el investigador se encuentra ante la memoria –de quienes compartieron algunos aspectos de su vida– de un hombre excepcional en el trato, de una enorme sencillez que está abierto a escuchar y a ofrecer su palabra. No se trata de un gurú, de un maestro universitario que pretende formar escuela, de un sacerdote que quiere conducir a la vida buena, o de alguien que hace valer –inicialmente– el capital simbólico adquirido en su pertenencia al mundo jesuita, sino de una persona que se relaciona con el mundo de una manera discreta, directa, preocupada por las cosas, pero particularmente por las relaciones entre los humanos.

Al señalar lo anterior y pretender realizar un recuento de su acción en los últimos años de su vida, sobre el tema del pluralismo religioso con el que se comprometió vital y existencialmente, se corre el riesgo de que la visión sea afectada por cierta tendencia a recordar lo mejor de los ausentes escribiendo textos hagiográficos. En este trabajo se busca analizar un aspecto de su acción del que fui testigo y que me llevó a entrevistar a distintos actores del diálogo

interreligioso, así como a la consulta de fuentes documentales de este asunto. Consciente de ello asunto, he tratado de mantener una vigilancia epistemológica sobre las consideraciones que ofrezco, y al mismo tiempo buscar un equilibrio que permita, al poner la memoria en perspectiva, establecer los logros y al mismo tiempo los contrapuntos. No creo faltar a las enseñanzas de Jorge cuando señalo que hay una mirada de reconocimiento a su obra, pero al mismo tiempo una observación crítica que busca abrir caminos para no quedarse sólo en la memoria de un buen trabajo que termina pensando que Jorge ha hecho mucho por el diálogo interreligioso, sino en el planteamiento que se pregunta ¿qué más se puede hacer? A mi juicio esto se logra al analizar lo hecho sin perder de vista sus alcances y las áreas de oportunidad.

El texto presenta tres partes: en la primera se recogen las acciones para el reconocimiento de la pluralidad religiosa que Manzano y un grupo de amigos realizaron. Para ello se han privilegiado los datos históricos y la consulta a fuentes que recogen este esfuerzo por el diálogo interreligioso que se pretendió institucionalizar adhiriéndose al marco legal vigente en México. En la segunda parte, se recurre a los testimonios de personas –recogidos mediante entrevistas– que le acompañaron en este recorrido[1]. En esta sección del trabajo se presentan algunas características del trato y el abordaje de los temas por parte de Manzano, así como del tránsito en la comprensión del diálogo interreligioso para denominarlo diálogo multicultural. La tercera parte recoge tres nociones –comunidades espirituales, diálogo multicultural e interfe– construidas socialmente para abordar el hecho del pluralismo religioso en la sociedad tapatía. Estos términos serán deter-

[1] En términos metodológicos después de la primera redacción del manuscrito se le entregó éste a los entrevistados para solicitarles sus observaciones a sus aportaciones. Todos ellos realizaron precisiones por escrito al texto que se incorporaron al documento actual. Esto implicó reconocer y dar lugar a las diversas interpretaciones buscando mantener el equilibrio. Por ello se recurrió a un lenguaje que señalara las áreas de oportunidad y los contrapuntos sin descalificar. Se ha de señalar que, en todos los casos, los hechos reportados por los entrevistados son coincidentes, sin embargo, existen diferencias marcadas en la interpretación de los sucesos. En este texto aparecen consignadas las diversas interpretaciones con la intención de no decantarse por una de ellas solamente al tratar la obra de Jorge Manzano.

minantes pues marcan distancia de los conceptos: religión y diálogo interreligioso. Al mismo tiempo se alejan del manejo burocrático de los sistemas religiosos para centrarse en la recuperación de la experiencia espiritual de los creyentes o no creyentes. El texto cierra con un análisis conclusivo que gira sobre las dificultades que tiene trabajar con el concepto interfe. Se trata de dificultades no sólo teóricas sino operativas que se convierten en contrapunto en esta parte de la obra de Manzano, pero que al mismo tiempo pueden ser áreas de oportunidad para impulsar la formación en habilidades para el diálogo interreligioso.

Acciones por el reconocimiento de la pluralidad religiosa

Conocí a Jorge Manzano SJ en 1995 en una comida donde compartimos el diálogo con un amigo común –el Dr. Juan Carlos Esparza– en la casa de un exrector del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. La reunión –con la perspectiva del tiempo abierto que gustaba a Manzano– duró cerca de nueve horas. La conversación giró en torno a distintos temas, entre los que destacaron la filosofía, los comentarios sobre Duns Escoto, Santo Tomás, la lógica filosófica, la magia, las religiones y por supuesto las búsquedas místicas relacionadas con las plantas de poder. Tal variedad de temas me resultó importante para conocer que con Jorge Manzano se podía hablar de cualquier tema. Nada estaba cerrado. Esta es quizá la primera enseñanza de mi encuentro con Manzano.

Nos volvimos a encontrar años después cuando iniciaron los diálogos en un pequeño grupo para hablar de espiritualidad. El grupo inicialmente no tenía nombre, pero poco a poco se fue instalando el término *Carpe Diem*… dos palabras que después se fueron modificando para dar identidad al esfuerzo del diálogo interreligioso.

Seguramente quienes conocieron de manera más cercana a Manzano, podrán señalar datos complementarios. Sin embargo, quiero dejar constancia con lo siguiente de los espacios en que nos encontramos y tuve la oportunidad de dialogar con Jorge en la construcción de espacios plurales de diálogo interreligioso. Más adelante abordaré el asunto central de este trabajo, –el reconocimiento, y valoración del pluralismo religioso–, para cerrar con una serie de consideraciones sobre las dificultades para la vivencia y el diálogo en entornos caracterizados por el pluralismo religioso.

Los espacios de coincidencia con Jorge Manzano estuvieron mediados por la organización de distintos encuentros interreligiosos. Un interés compartido me permitió entrar en contacto con distintas personas y organizaciones de corte espiritual. A la distancia de casi veinte años, encuentro que ese interés tenía varias explicaciones, una de ellas, era dar voz a los creyentes. Las discusiones y análisis religiosos en Guadalajara estaban en ese momento centrados en los abordajes académicos que se realizaban en el Centro de Estudios Religión y Sociedad (CERyS) de la Universidad de Guadalajara, y en el grupo que se denominó Red Regional de Investigadores del Fenómeno Religioso, que después se transformó en la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). La labor de Jorge fue impulsar el diálogo en un nivel más básico, pero al mismo tiempo medular: la comprensión de la diversidad religiosa entre los creyentes más allá de la búsqueda de cambios, conversiones y adscripción religiosa[2]. En este esfuerzo le acompañaron inicialmente algunos académicos del CERyS y el ITESO, así como miembros de movimientos religiosos como la Fe Bahaí, la Comunidad Hebrea de Guadalajara, Casa Tíbet, la parroquia de San Marcos de la Iglesia anglicana, los creyentes en Krishna y de un sitio conocido como Casa Compostela[3] donde se realizaban cursos de física cuántica, tanatología, terapias

[2] Un breve recuento de la manera como los académicos abordaban la investigación sobre las creencias y los sistemas religiosos se puede ver en el texto *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana* de Luis Jesús Martínez Gómez y Genaro Zapa Ramírez (coordinadores), UAA, México 2016. Un poco más lejana en el tiempo, pero importante para el reconocimiento del contexto en que se daban los estudios académicos sobre el tema es la obra de Elio Masferrer Kan (compilador), *Sectas o iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*, ALER-Plaza y Valdés, México, 2000. Se puede consultar además la producción académica de algunos investigadores en el sitio https://religionysociedadgdl.com/publicaciones/

[3] El Centro Compostela se instaló en una casa rentada por Gabriela Franco para que se pudieran impartir conferencias que previamente se realizaban en la cochera de la casa de Carlos Rodríguez. Con ello, se dio formalidad a las charlas. El grupo que seguía estas actividades se trasladó a esa finca a la que se nombró Casa Compostela. En este grupo participaban y dieron impulso al diálogo interreligioso inicialmente Jorge Manzano, Carlos Rodríguez, Jorge Arturo González Cuevas, Irma Leticia Jiménez Ávalos, Emilio Balli y Susana Carretero. Tiempo

de medicina alternativa y reiki, además de conferencias sobre distintas temáticas espirituales. Poco a poco se acercaron miembros de las corrientes de mexicanidad, santería y fe yoruba, además de paganos, masones y católicos. Los participantes asistían a título personal, poniendo en diálogo sus creencias haciendo un esfuerzo por comprenderse. Al respecto Gabriela Franco señala: "nosotros habíamos instalado el Centro Compostela. Era un intento de reunir a personajes de todos los ámbitos para compartir conocimientos para toda la gente que quisiera, pero todavía no estaba [el tema de] lo interreligioso (Franco Valtierra & Aldana Luna, 2023)". En ese espacio, Jorge Manzano y Carlos Rodríguez desde el inicio fueron el eje de las actividades en torno al diálogo interreligioso. Cada uno impartía además enseñanzas sobre filosofía o búsquedas espirituales que podrían llamarse de frontera. Después del primer encuentro realizado en la Universidad de Guadalajara se decide abrir el espacio a un mayor número de comunidades. En la interpretación de Gabriela Franco se empezó "a trabajar en el ámbito de lo interreligioso, a contactar las comunidades que existían aquí, haciendo visitas, invitándolos al diálogo (Franco Valtierra & Aldana Luna, 2023)."

En este proyecto, aparecen varias personas que proceden de distintas creencias, entre ellos Manzano –sacerdote jesuita– se relaciona como un laico más. En mis entrevistas, las personas continuamente se refieren al diálogo cercano y respetuoso con Jorge Manzano sobre cualquier tema, al mismo tiempo a su personalidad abierta y confiable, lo que le hace estimable. Carlos Rodríguez será junto con Manzano los motores de este esfuerzo de diálogo interreligioso que después derivó en lo que se llamó diálogo multicultural. La interpretación que los entrevistados dan a este involucramiento remite a su interés en el tema del diálogo interreligioso: "obviamente formaba parte de un objetivo muy personal, muy añejo en la vida de Jorge, que vio en nosotros la tierra fértil, la gente que estábamos dispuestos a colaborar. Jorge tenía un deseo grande para que nos uniéramos en todas esas diferencias, pues pensaba que más allá de todo eso, la humanidad tiene una gran necesidad de contactar con la riqueza de los otros. La riqueza no puede ser nada más nuestra" (Franco Valtierra & Aldana Luna, 2023).

después fueron agregándose el P. Manuel Sonora, Gabriela Franco y Martha Aide Aldana y Alberto Silva Barragán.

Era el año 2006 cuando invitado por la Dra. Celina Vázquez y Jorge Manzano SJ inicié mi participación en este grupo de diálogo, pues mi interés de investigación en aquel momento era la comprensión de la experiencia religiosa.

Los espacios informales de diálogo para construir grupo fueron dando fruto en la organización de cinco eventos de carácter masivo para favorecer el reconocimiento de la pluralidad religiosa presente en Guadalajara. Así, se organizaron los siguientes encuentros alentados por la palabra de Manzano:

Evento	Sede	Fecha
Pre Forum Mundial de las culturas. Encuentro de religiones.	CUCSH, Universidad de Guadalajara	11 al12 julio 2007
Pre-Parlamento de las Religiones del Mundo.	CUCSH, Universidad de Guadalajara	22 al 23 octubre 2009
Diálogo Multicultural Universal I.	Museo de Arqueología de Occidente	29 de agosto al 2 de septiembre 2012
Diálogo Multicultural Universal II.	Expo Guadalajara	6 al 9 de mayo 2015
Diálogo Multicultural Universal II.	Centro Cultural El Refugio, Tlaquepaque	5 al 8 de octubre 2017

Justo después del Pre Forum Mundial de las Culturas celebrado en Guadalajara varios miembros de este incipiente grupo participaron en el Foro Mundial de las Culturas del 25 al 29 septiembre 2007 realizado en Monterrey[4]. El tema fue una reflexión sobre los vínculos entre la paz y espiritualidad. Ahí el contacto

[4] En este evento los actores centrales fueron los líderes de distintas tradiciones religiosas que ponían en común el eje de sus creencias. Su participación se enmarcó en lo que se llamó *expresiones culturales* y dado que se buscó intercambiar significados y experimentar emociones las actividades fueron de tres tipos: oraciones y prácticas de meditación, conferencias y paneles. Entre las exposiciones destacó la referida a Buda y la compasión desde la tradición china, la relación entre las deidades Isis y la Serpiente emplumada, así como el llamado diálogo en la oscuridad. Ver: https://www.monterreyforum2007.org/exposiciones/ En este

que Jorge Manzano tenía con Rosalía Lozano fue determinante para impulsar estas primeras acciones (González, 2023; Franco Valtierra & Aldana Luna, 2023).

Más allá de los encuentros, los temas de referencia fueron los siguientes: el encuentro de religiones (2007), la relación entre paz y espiritualidad (2007), el impulso a la tarea del diálogo interreligioso desde la consideración de estar "todos bajo el mismo cielo" (2009), la esperanza que surge ante las oportunidades del pluralismo religioso y espiritual (2012), el encuentro y diálogo sobre creencias, espiritualidades, religiones y cultura (2015), y compartir experiencias para vivir en un mundo mejor (2017).

Se ha de señalar que en 2010 se presentó la candidatura de Guadalajara para ser sede de la reunión del Parlamento de las Religiones del Mundo en 2014. La selección implicó decidir entre Guadalajara, Bruselas y Dallas. Los datos recabados en las entrevistas realizadas me permiten señalar que Guadalajara fue seleccionada como sede, pero las condiciones para formalizar el acuerdo con el Parlamento no permitieron la realización del evento. Sin embargo, la organización y presentación de Guadalajara como sede de la propuesta, generó sinergia entre autoridades de gobierno, líderes religiosos y el grupo que encabezaba Jorge Manzano y Carlos Rodríguez[5]. Entre ellos se tejieron relaciones de comunicación y encuentro que subsisten hasta la actualidad.

Derivado de la búsqueda de la sede del Parlamento de las Religiones el grupo formalizó su organización mediante una asociación civil que se denominó Carpe Diem Interfe. Esto ocurrió el 15 de octubre de 2009. Los asociados fueron Jorge Arturo González Cuevas, Irma Leticia Jiménez Ávalos, Alberto Silva Barragán, Gabriela Franco Valtierra, José Manuel Sonora Macías, Martha Aidé Aldana Luna, Carlos Efraín Rodríguez Martínez y Jorge Manzano Vargas. La misma composición de la asociación civil muestra el reconocimiento de la pluralidad pues en ella convergen personas de diferentes credos: anglicanos, católi-

evento algunos miembros de Casa Compostela participaron como asistentes. El que redacta lo hizo en ese mismo carácter invitado por el Instituto Tanesque de Zapopan, Jalisco.

[5] Esta decisión generó posiciones encontradas que marcaron diferencias y posteriormente dieron origen a la separación de algunos integrantes. La tensión surgió por la decisión de incorporar al gobierno en la organización de este evento.

cos, metodistas, estudiosos de física cuántica y buscadores de nuevas formas de espiritualidad. En el acta constitutiva de Carpe Diem Interfe se precisa el objeto de esta:

> Sin perseguir fines lucrativos, el objeto de la asociación será preponderantemente servir al ser humano y a la sociedad siguiendo preceptos de respeto y diálogo entre sus integrantes, con el fin de realizar actividades conjuntas que promuevan ante la sociedad la sana convivencia y ayuda altruista y solidaria, así como que se conozca la diversidad de pensamientos y creencias existentes en el mundo mediante la realización de eventos diversos incluyentes, cursos, edición de diversas publicaciones, libros, revistas, preparación, edición y coordinación de programas radiofónicos y televisivos, educación escolarizada, semiescolarizada, presencial, semipresencial y a distancia, establecer escuelas, centros de servicio, librerías, centros de asesoría, capacitación y formación, organización de conferencias, simposios, congresos y demás eventos que tengan como fin la búsqueda de la construcción de una sociedad más humana, plural e incluyente; todo ello en la modalidad presencial y las que se deriven del avance de las Tecnologías de la Información y la Comunicación, sin distinción de raza, culto, o nivel socio-económico-cultural, así como la realización de cualquier evento que beneficie la toma de consciencia respecto a la importancia y trascendencia que implica la comunicación entre los hombres y mujeres de cualquier lugar del mundo. (Carpe Diem Interfe Acta Constitutiva 17429, 2009)

De la diversidad de creencias al diálogo multicultural

Más allá de los datos formales sobre la realización de los encuentros interreligiosos, en el grupo que coordinaba Jorge Manzano SJ se fue construyendo una dinámica relacional que trascendía el conocimiento de lo cultual. El diálogo alrededor de una mesa circular con equipales, conocida como “el rincón de Manzano”, permitió el descubrimiento de los diferentes. Así lo señala Rafael Flores de la Longa, estudiante de Casa Tíbet:

> Conocí a Jorge Manzano a partir de la invitación a un diálogo de aproximación entre diferentes religiones. El tema me parecía fenomenal, pero sobre todo la idea de Jorge, [pues hay un momento] en que dice *diálogo multicultural* y es ahí, cuando habla de multiculturalidad en vez de decir religiones que me atrapa. Carlos me lo dijo: que ellos querían decir que era un intercambio interreligioso y dijo Jorge, ni se te ocurra, si metes la palabra religión, pierdes todo […] Jorge, siendo católico tenía una apertura brutal y por eso dice ni se te ocurra poner religión. (Flores de la Longa, 2023).

El hecho de que Jorge fuese sacerdote católico no representó obstáculo para el encuentro dado que los diálogos implicaban el conocimiento de los otros[6]. Así en esta misma entrevista Rafael Flores señala que él "tenía también un entendimiento del budismo[7], con una claridad tal que podía darte explicaciones budistas y tu decías, eso que dice es de un maestro budista. No es de un cuate que le gusta, si no es alguien que entiende a profundidad. Todo eso lo explicaba muy bien entendiendo el karma como un maestro budista. La verdad es que a mí me sorprendía ese tipo de explicaciones de un católico, tal como yo los conocía […], con esa apertura llegó el momento en que dices [hablemos de] diálogo multicultural. Y de veras eso es cómo pintarse de colores, que eso es más rico que si le pones un solo color. No sé si me explique porque al final la religión acaba siendo ponerle un color" (Flores de la Longa, 2023).

El reconocimiento a Manzano derivaba de la forma de relacionarse con los demás, al no poner sobre la mesa las credenciales académicas, sacerdotales y jesuitas. Su figura física y su postura no era la del docente que dictaba cátedra desde una posición de saber, dice Flores "Si lo ves como persona era una cosita. Podrías decir hasta como un duende, lo voy a poner así, como insignificante,

[6] Este modo de proceder de Jorge Manzano tiene su origen en el intento de buscar elementos de una tradición religiosa que pudieran hacer más accesible los conceptos del catolicismo. Si bien no pretendía homologar los conceptos, este acercamiento permitía la comprensión a través de la comparación, lo cual facilitaba ubicar eventuales puntos de contacto.

[7] El entrevistado es alumno de budismo tibetano, y en la entrevista alude a una conversación que sostuvo con Jorge Manzano sobre el karma y los caminos para liberarse de él.

chiquito, encorvado. No era la presencia, no sé si me explico, no era la presencia, pero cuando hablaba te encontrabas con una persona de una sencillez maravillosa [que despertaba] respeto y admiración brutal. En Carpe Diem todo mundo se cuadraba con Jorge, era como venerado. No sé si te tocó ver el rincón de Jorge, en ese rincón habló de todo y era muy respetado por toda la gente de Carpe Diem. Ahí habló de todo" (Flores de la Longa, 2023).

Poco a poco, las reuniones, encuentros y diálogos informales fueron abriéndose a más personas. De acuerdo con los registros de Martha Aidé Aldana que contactaba a las comunidades de fe, en 2012 participaban ya diversas comunidades: la Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna, el Centro Kundalini Yoga, Tecnologías del Espíritu, la Comunidad Hebrea de Guadalajara, iniciados en los Grove Stonehenge del pensamiento celta (sligheta), OSHO Therapist Training, budistas del Monasterio Gymey, del Centro Khamlungpa y de Casa Tíbet, del Consejo de Ancianos Indígenas de América, de la Danza del Sol Kalpulli, de la Ecoaldea Huehuecóyotl, promotores del conocimiento ancestral mexicano, de Pneuma System y Pneuma Breathwork, Inkarri, del círculo de mujeres y Eco Barrios, de la Organización Camino Brillante, de la Organización Internacional de Ancianos Chamanes en Guatemala, además de paganos, anglicanos, musulmanes, bahá´is y algunas comunidades religiosas católicas, así como comunidades católicas independientes como la Iglesia Católica Ecuménica de Cristo, y masones de la Gran Logia Occidental Mexicana de Antiguos Libres y Aceptados Masones. También participaron personas vinculadas con la sanación y el equilibrio a través de diversas prácticas de medicina alternativa, como reiki, plantas de poder, un curso de milagros, flores de Bach y meditación pragmática, respiración pneuma, bioprogramación chamánica.

A estas personas habrá que añadir al grupo de académicos que respondieron a la invitación de Jorge Manzano. Aquí se ubica un nutrido grupo de profesores e investigadores de la Universidad de Guadalajara, particularmente del Centro de Estudios Religión y Sociedad, así como del ITESO y el Instituto de la Vera Cruz. Hay que señalar que cada uno de los académicos participaban a nivel personal sin tener representación institucional. Lo que les permitía coincidir era el interés compartido por la pluralidad religiosa y sus productos de investigación sobre el tema religioso. No he encontrado registro del establecimiento de relaciones

institucionales entre las universidades y la fundación Carpe Diem Interfe, por lo que sostengo que no existió el interés de las partes por establecer un acuerdo. Los académicos se adhieren en lo que sería una segunda oleada de participantes. Rafael Flores, alumno de Casa Tíbet lo plantea así:

> Recuerdo que se decía que era importante darle lugar a la academia, pues el académico sabe la historia desde una perspectiva analítica. [Nosotros hablábamos de] un entendimiento del corazón y la pasión, de las emociones, pero como que necesitas a los académicos que estén viendo y analizando… A los académicos se les daban tareas, pero no era [exposición] de trabajos que habían hecho. (Flores de la Longa, 2023)

Como puede observarse, existían cuatro grupos que se reúnen en torno a un interés común que originalmente se expresa como diálogo interreligioso y posteriormente se conceptualiza como diálogo multicultural universal. Estos grupos son: el grupo dinamizador del diálogo, los creyentes de religiones institucionalizadas, los buscadores de espiritualidad y los académicos[8]. La forma de nombrarlos responde a la dinámica de relación con el tema, y al mismo tiempo explican, como se verá más adelante los elementos de crisis que se viven después de la muerte de Jorge Manzano y Carlos Rodríguez. Habrá que señalar que la pertenencia es dinámica, por lo que existen configuraciones que se ajustan de un evento a otro.

El grupo dinamizador del diálogo está compuesto por católicos, anglicanos, hinduistas, budistas, hare Krishna, practicantes de medicina alternativa, estudiosos de la relación entre física cuántica y espiritualidad y creyentes en seres espirituales como anunnakis, ángeles y otras entidades espirituales. Se trata de un grupo no mayor a diez personas.

Los creyentes de religiones o tradiciones institucionalizadas pertenecen a la fe bahá´i, catolicismo, anglicanismo, congregacionalismo, hare krishna, budis-

[8] Finalmente, en los encuentros llamados Diálogo Multicultural Universal comenzó a operar un nuevo grupo que se nombró grupo de jóvenes que realizaban tareas de animación, vinculación y ajuste de la logística.

mo, hinduismo, tradición celta, musulmanes y judaísmo. Eventualmente algunas personas de este grupo transitan al grupo dinamizador.

Los buscadores de espiritualidad son todos aquellos que –perteneciendo o no a alguna religión institucionalizada– se mantienen al margen de ella e inician su propio camino de espiritualidad a través de exploraciones en diversos grupos: entre ellos se encuentran los que recuperan experiencias místicas de mexicanidad o de otras tradiciones indígenas, los masones, los practicantes de alguna medicina o terapia alternativa, los celtas y otros neopaganos, curso de milagros entre muchos otros. Lo común a ellos es el planteamiento de un esfuerzo por acceder a una visión holística de la realidad al margen de las religiones institucionalizadas.

El grupo de los académicos está compuesto por estudiosos de los sistemas religiosos, entre los que se localizan historiadores, filósofos, sociólogos, teólogos, especialistas en lenguaje y psicólogos, excepto antropólogos. Todos ellos impartían clases, tenían trabajos y publicaciones sobre algún aspecto de los sistemas de creencias, aunque su participación en este proceso de diálogo no tenía que ver con la exposición o planteamiento de sus estudios sino con la organización de los eventos. Tenían un papel operativo que facilitaba establecer el diálogo debido a sus competencias docentes y de investigación[9]. De acuerdo con Sofo Do Santos "[Jorge] quiso ir más allá del ámbito académico –porque los académicos se acercaban eventualmente a estos grupos–, pero él quería darles voz a las comunidades, no a los académicos, que a lo mejor estaban un tanto alejados de las mismas comunidades y los veían como objeto de estudio". Uno de los

[9] Entre los académicos se encuentran Celina Vázquez, Juan Diego Ortiz, Brahiman Saganogo, Alejandro Fuerte, Fabián Acosta, Darío Flores y Conrado Ulloa de la Universidad de Guadalajara; José María Vigil de la Asociación de Teólogos y teólogas del Tercer Mundo; Juan Francisco Hernández Gallegos, Sergio Padilla, Juan José González, Alberto Carrasco y Jesús Arturo Navarro del Iteso. Se ha de señalar que los académicos que aquí se mencionan se incorporaron a distintos tiempos, pero en una visión de conjunto se les ha anotado en el mismo espacio. Además, algunos de ellos tienen una clara identificación religiosa, pero en su carácter académico no buscaban posicionarla sino aportar desde su comprensión del hecho religioso.

académicos que participó en el grupo explica el asunto a partir de una tensión entre el sector de académicos y el de no académicos:

> la Fundación se servía del capital cultural y del capital social de ellos. De modo que los académicos que se interesan por estos temas son llamados y le abren la puerta a una fundación o un grupo. En principio puede haber buena disposición de ambas partes, pero se va generando una tensión, porque si el académico se acerca, pero luego ve que, en el evento, en la organización no hay realmente un trabajo académico serio, entonces queda la disposición del académico [para participar o no]. Si se sigue o no, y se van quedando algunas tensiones. (Carrasco, 2023).

El otro extremo de la tensión se localiza en el sector no académico que mantiene distancia del investigador dado que "el que se identifica como no académico comienza a recelar del académico que empieza a poner sus exigencias intelectuales, críticas teóricas, etcétera para abordar una problemática. Hay entonces un sesgo que plantea que [el académico] solamente usa la razón, que intelectualiza y no se ha metido a la experiencia, pues no está incorporado en esta dimensión espiritual o más sensible. Se puede decir que hay un conflicto de perspectivas y posturas" (Carrasco, 2023). Este sesgo en la comprensión del trabajo académico generará que en los últimos dos encuentros –2015 y 2017– la intervención de los investigadores sea marginal, aunque en 2018 intentó recuperarse al ser convocados a un diálogo que tuvo como finalidad explorar la formación de un observatorio religioso. Al mismo tiempo, se debe señalar que "no hubo problema alguno de nuestra parte con los académicos" según indica Jorge Arturo González (2023), por lo que sostengo que la tensión se da en el plano de la interpretación de los implicados sobre lo que los académicos podían aportar. En esta observación coincide Gabriela Franco al comentar "nosotros fuimos uniéndonos a la iniciativa de Jorge desde el ámbito particular, nadie nos ufanamos de ser académicos ni mucho menos dar ese único giro a nuestros eventos. Los conocimientos de los catedráticos y académicos nos superaban en mucho, el hecho es que fueron invitados a participar por su amplio conocimiento y no pensamos que nuestro trato fuera observado como excluyente y poco valorado"

(Franco Valtierra & Aldana Luna, 2023). Sin embargo, esta tensión no fue abordada de manera directa en un diálogo entre académicos y el grupo dinamizador.

Por otro lado, el crecimiento del grupo y la diversidad de perspectivas permite que Carpe Diem Interfe se constituya en un referente del encuentro entre creyentes de distintos horizontes religiosos. Esta cuestión rebasa la convocatoria de la Semana por la unidad de los cristianos, o el ámbito de las investigaciones realizadas en las universidades. Es importante señalar que uno de los elementos que explican su fuerza es que Jorge Manzano, Carlos Rodríguez y el grupo dinamizador del diálogo multicultural visibilizan la pluralidad de creencias más allá de lo que otros esfuerzos académicos habían logrado vinculándolo con los intereses del auditorio. Así lo narra Alberto Carrasco, que colaboró de cerca con Jorge por casi una década en la realización de la Revista Xipe Totek que:

> Jorge era como el manzano, que seduce por el fruto en el jardín, y uno no sabe qué consecuencias tendrá el morderlo. Ejemplos puedo citar: Me dijo que andaba metido en cosas de diálogo interreligioso, que iba a salir tal o cual artículo, que si diseñaba tal o cual invitación, y para cuando me di cuenta ya estaba yo en Monterrey en el mejor de cuantos encuentros interreligiosos he conocido, viviendo una de las experiencias más plenas y transformadoras; me dijo que estaban organizando un pre-encuentro en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara, y para cuando me di cuenta ya estaba yo charlando con un rabí, un ateo, una estudiante cristiana, un budista, y luego intercambiando abrazos en medio de sonidos y danzas a imitación de los prehispánicos. (Carrasco, Xipe totek bajo un manzano, 2013, p. 390)

De este modo, al poner en el centro a los actores de la diversidad de creencias realiza un parteaguas en la dinámica de acercamiento a este fenómeno social, que trató de superar el conflicto del lenguaje que invisibiliza o se opone a la pluralidad religiosa, y al mismo tiempo dar voz a los creyentes de tradiciones que eventualmente se ha hecho la guerra. Así, el grupo amplio va transitando del reconocimiento de que existe pluralidad religiosa, a nombrarla y ubicarla; pero además descubre que se puede dialogar en un plano de igualdad sin que esto

implique la conversión de los demás. La comprensión mutua y la percepción de intereses compartidos será el eje del diálogo multicultural.

Lenguaje nuevo para un encuentro nuevo

El grupo inicia expresándose en el lenguaje que reconoce la diversidad de creencias. Inicialmente se observan las religiones institucionalizadas, y poco a poco va descubriéndose la necesidad de nombrar las cosas de una manera distinta. No es que se realizara un análisis del lenguaje para determinar cómo nombrar las características de esta experiencia, sino que la realidad fue determinante en la configuración de un lenguaje nuevo para una nueva forma de encuentro. Jorge y el grupo dinamizador no habían descubierto la pluralidad de creencias pues ésta ya estaba ahí; pero lo que hicieron permitió configurar una nueva forma de nombrar. Tres cambios en el lenguaje van a ser definitivos. Primero se deja de usar el término religiones para hablar de comunidades espirituales; segundo, se deja de lado el concepto diálogo interreligioso para hablar ahora de diálogo multicultural; y tercero se incorpora el concepto de interfe.

Cada uno de estos ajustes conceptuales tiene su explicación en la experiencia de diálogo. Así se señala que "con Jorge se forma un lenguaje nuevo, siempre un lenguaje nuevo. Un lenguaje inclusivo, incluso atrayente" (Flores de la Longa, 2023). Se creía que usando el concepto religión, se podría limitar el acceso a otras búsquedas espirituales no institucionalizadas y en ocasiones con rituales y narrativas en gestación. De manera que poco a poco se fue incorporando el concepto *comunidades espirituales*. Este término se percibía por el grupo como un concepto abierto, alejando de los marcos espirituales sin negarlos para quien los tuviera. Al mismo tiempo daba cobijo a búsquedas espirituales que desde algunas miradas se descalificaban al considerarlas de corte new age y con escaso sustento reflexivo.

Otro ajuste fue transitar del concepto diálogo interreligioso al de *diálogo multicultural*. En términos lógicos, el término multicultural remite a una extensión más amplia que el interreligioso. Al hablar de diálogo multicultural el grupo gana en extensión y se abre a diversas comunidades espirituales, pero al mismo tiempo aparece en el horizonte el riesgo de disminuir la comprehensión. Yolanda

Zamora al entrevistar a Manzano recuerda esta experiencia: “En la mesa que me tocó coordinar, había personajes de creencias aparentemente irreconciliables, y el resultado fue admirable, por la capacidad de diálogo que se dio” (Zamora, 2013, p. 400). Se trata de la experiencia de la interconexión en la pluralidad para dar cabida a la multiculturalidad.

Finalmente, aparece la incorporación del concepto *interfe*, que se añade al nombre *carpe diem* con el que se identificaba al grupo. La fuerza derivada de la combinación de estas palabras va a expresar la identidad del grupo Carpe Diem Interfé. ¿Qué se deseaba expresar con estas palabras? Con el término *carpe diem*, de locución latina se expresa la intención de vivir y disfrutar del momento actual. No se trata de ignorar la historia, sino de que la historia permita comprender el momento, así el diálogo no es agónico sino generador de nuevas perspectivas a partir de que se toma conciencia del valor del tiempo presente. En tanto que con el término *interfe*, se pretende construir un escenario de comprensión entre las distintas comunidades y prácticas espirituales, donde el eje del diálogo –en este caso particular– son las vivencias y experiencias. Este ejercicio implica situarse en la intersección descubierta por los implicados en el diálogo para construir una especie de consenso traslapado que, sin negar la diferencia de cada sistema o perspectiva religiosa, facilite la configuración y determinación de un conjunto de los elementos mínimos para convivir a partir del descubrimiento de las coincidencias. Así, la gestación de un nuevo lenguaje surge de las vivencias compartidas en el encuentro con los otros, pues “lo que [a Jorge] le gustaba mucho era la combinación de místicas, de narrativa sobre las mismas tradiciones, la cosmogonía que se tenían en cada una de nuestras diferentes tradiciones, y entonces generar diálogos. [Era un] diálogo interreligioso buscando cómo podríamos abordar temas desde diferentes ópticas, desde diferentes perspectivas y no solamente en la perspectiva académica, sino desde la perspectiva vivencial y confesional” (Santos, 2023). Si bien es posible rastrear posicionamientos teóricos sobre los conceptos, en la investigación no se encontraron estos referentes, por lo que queda abierta esta línea de investigación. Lo que se puede señalar es que a la decisión sobre el cambio de lenguaje no fueron incorporados los académicos y que la comprensión de los términos por parte del primer grupo es general sin entrar en distinciones para reconocer sus consecuencias. Las en-

trevistas permiten señalar que se alude a los conceptos, lo que implica que han sido incorporados al lenguaje del grupo, pero al mismo tiempo al no señalarse las particularidades de estos, no se alcanza a observar los matices, tensiones y los posicionamientos del grupo ante esto. Al parecer fue un trabajo que quedó pendiente, pero que resultaba difícil de realizar por el desplazamiento a los académicos[10].

Un último hallazgo en la investigación fue ubicar la intención de construir un referente arquitectónico para la grupalidad multicultural que quedó en proyecto –a la muerte de Jorge Manzano y Carlos Rodríguez– la idea de construir un espacio de encuentro ritual: "Carlos me platicó una idea [compartida con Jorge]: ellos querían tener un templo donde hubiera una llama que no se apagara y que pudieran estar todas las religiones ahí, cada una representada con algunos símbolos de las religiones. Ahí todos convergen, toda la religión que quiera" (Flores de la Longa, 2023). Sobre este asunto, habrá que decir, que siguiendo el desarrollo de los encuentros entre 2007-2017, se constata la existencia de cuatro elementos que están presentes de manera permanente y que aparecen en la idea de un templo multicultural: la luz de un cirio, los símbolos de las tradiciones espirituales, la realización de rituales distintos –danzas, plegarias, oraciones, bendiciones, lectura de textos sagrados– y la participación de personas de diversas perspectivas religiosas en el mismo ritual actuando como protagonistas sin mediación de ningún experto, y generando rituales caracterizados por su eclecticismo como la llamada Ceremonia de Bendiciones con la que se cerraba cada encuentro. En ellos, la alusión a los cuatro puntos cardinales, a los elementos tierra, agua, aire y fuego; y el protagonismo de los creyentes sin pertenencia a las burocracias religiosas[11] se convierten en elementos que empoderan a los

[10] En este mismo libro puede consultarse el texto del Mtro. Elías González sobre la visión Interfe que ha preparado tratando de ubicar el contenido de este concepto.

[11] Para profundizar en la forma como operan las burocracias religiosas se puede revisar el texto Configuración del episcopado mexicano. Un análisis desde la cooptación, de Navarro Ramos publicado en Religiones Latinoamericanas Nueva Época N. 3: La perspectiva del creyente enero-junio 2019 pp. 105-126 ISSN: 0188-4050 disponible en http://religioneslatinoamericanas.com.mx/wp-content/uploads/2020/06/textos_3-navarro.pdf

laicos al no necesitar de una selección o nombramiento especial para establecer el manejo y relación con lo sagrado. Se puede señalar como hipótesis que ésta es una idea culmen del proceso de reconocimiento abierto por el diálogo multicultural: el diálogo multicultural propiciaría el encuentro y comprensión entre distintos creyentes y al mismo tiempo la disolución de fronteras entre los creyentes y las burocracias religiosas.

Conclusiones: La visión interfe: perspectivas y dificultades

El esfuerzo que supone la visión interfe presenta matices y contrapuntos, que al parecer no fueron tomados analizados al momento de abrirse a la participación de diversos grupos que representaban la pluralidad de creencias. Se ha señalado ya que la perspectiva interfe pretende crear un escenario que favorezca el conocimiento, la comprensión y la convivencia entre grupos y comunidades espirituales diversas. Esto implica la construcción de consensos que pasan por distintas etapas. Los diez años de trabajo que tuvieron su expresión más lograda en los encuentros realizados entre 2007-2017 permitieron establecer un marco de sensibilidad sobre el pluralismo religioso que trascendió a los acercamientos que realizaba la academia para instalarse en la comunidad. La organización de diversas actividades: congresos, conferencias, talleres, cineforos, momentos de oración y micro diálogos fueron la estrategia que permitió avanzar a un cierto grado de conocimiento de la diversidad religiosa en Guadalajara. De acuerdo con Sofo Do Santos, la centralidad de los grandes eventos se complementaba con actividades de pequeños espacios de diálogo en la sede del grupo: “un día había una conferencia de yoga y mañana una conferencia sobre la Biblia, y luego había una conferencia sobre el Halloween” (Santos, 2023). Pero la carga de trabajo que implicaba la organización de los encuentros bianuales se fue convirtiendo en uno de los obstáculos para que el diálogo fuera profundo. Así, al dejar de organizarse los encuentros masivos empezó el declive de la organización. De acuerdo con los datos recabado en las entrevistas, es posible señalar que el crecimiento de la organización y el involucramiento de un gran número de comunidades se convertirá en un punto de desencuentro entre los iniciadores del movimiento, de modo que aparecen dos perspectivas que, aunque buscan lo mismo difieren en la manera de lograrlo. Unos piensan en la profundización mientras otros apoyan la

integración del mayor número de comunidades. Al final esta última posición es la que se privilegia dando lugar a eventos que "dan cabida a muchas personas no por calidad sino por la cantidad" (González, 2023)

Por otro lado, la visión Interfe se abrió a incorporar un gran número de temas en un solo encuentro. Como ejemplo de lo anterior veamos el caso de la organización del primer Diálogo Multicultural realizado en 2012. Para este evento se abrieron seis áreas temáticas: *Interculturalidad y cohesión social*; *Herencia milenaria de nuestros pueblos originarios; Espiritualidad con o sin religión; La tierra, el agua, ecología; Derechos humanos; y Papel de la mujer*. Al interior de cada área, se desagregaron otros asuntos, como, por ejemplo, en el tema de Espiritualidad con o sin religión, se plantearon siete subtemas o áreas de trabajo: *Hacia dónde vamos, hacia dónde queremos ir; Sentido de la vida; Arte y espiritualidad; Sabiduría de los textos sagrados; Poder de la oración, meditación, contemplación; Valores, Ética, Educación y Legislación; y El perdón* (Aldana, 2012). La dinámica de trabajo planteaba que los miembros de las distintas comunidades espirituales interesados en el tema pudieran exponer su visión. Dicha acción permitía el conocimiento de un modo de pensar diferente, pero dada la dinámica, no era posible la construcción de vínculos fuertes, la discusión y la construcción de una base común que permitiera transitar del conocimiento a su comprensión y a la configuración de consensos que facilitara los acuerdos. La intención de dar cabida a las diferencias, al pensamiento plural y a visibilizar el tema obligó a los organizadores a que en cada encuentro se ganara en extensión sin profundizar en comprehensión. Esta es a mi juicio una de las causas del declive de este esfuerzo.

Otra de las situaciones que pusieron en dificultades la visión interfe, tiene su explicación en la dinámica misma de participación de las personas. Debido a la diversidad de temas, pensamientos, formación de los participantes e intereses de estos, el abordaje de los temas privilegió compartir la experiencia personal, algo que suscitaba el interés del auditorio por escuchar. Este interés por la vivencia personal no fue trabajado en términos de construir la intersubjetividad que pudo haber dado paso a un siguiente nivel del diálogo. Después de varios encuentros con esta misma dinámica el agotamiento se convirtió en un elemento que explica la crisis, pues la repetición de planteamientos impedía avanzar. Así se reconoce

en una de las entrevistas: “en un principio buscaban líderes religiosos, por eso a mí me contactó Manzano, pero posteriormente la invitación era si participas en un grupo puedes participar aquí en Carpe Diem; y creo que eso también causó problemas porque de repente había gente que seguía o pertenecía al grupo, pero te dabas cuenta de que hablaban por ellos, no hablaban por la comunidad, tampoco representaban a los ministros. Había más personas, pero carecían de conocimiento de la comunidad” (Santos, 2023). Esta opinión coincide con otro de los entrevistados que señala que “se invitaba a tanta gente a Carpe Diem de todas las comunidades espirituales que no tenía mucha claridad, y se dañaba al movimiento” (Flores de la Longa, 2023).

La apertura a todos los temas sin buscar o elegir uno en común para reflexionar en los encuentros, así como la ambigüedad en la relación con los académicos muestran otra dificultad para operar con la visión interfe. Como se ha señalado en líneas previas, los académicos tuvieron una participación marginal, centrada eventualmente en la organización de actividades, pero sustancialmente en la coordinación de mesas en las que no tenían mayor intervención. En algunas ocasiones participaron con alguna reflexión, presentación de libros o breve conferencia sin que estas ideas tuvieran mayor peso. En el primer círculo se tenía la idea de mantener relación con los académicos, sin embargo, como lo que se deseaba era poner en el centro la experiencia espiritual de las comunidades, se desplazó la intervención analítica de los estudiosos de los sistemas religiosos. Si bien inicialmente la iniciativa fue bien recibida por los académicos, poco a poco varios fueron retirándose porque las posibilidades de participación –en relación con sus propios intereses– eran mínimas. A la base de esta idea se encuentra la oposición conocimiento académico contra experiencia espiritual. Algunos participantes consideraban que los académicos no entendían la experiencia espiritual, e incluso llegaban a considerarlos divas (Flores de la Longa, 2023) o intelectuales de la fe (Carrasco, 2023).

Finalmente, un asunto que complicó la construcción de una agenda interfe se refiere a la comprensión de los alcances. Un sector del primer círculo consideraba que debían abrirse a la colaboración con el gobierno y buscar su apoyo para las iniciativas de internacionalización, mientras que otra parte pensaba que debían trabajar en lo interno y en consolidar el diálogo. Se trata de nuevo de otra

expresión de la tensión entre extensión y comprehensión. La opción que se instaló fue la de la extensión que buscó realizar eventos masivos y que convocara a diversas comunidades. Al final esta decisión enfrentó problemas económicos que hicieron insostenible la continuación y que condujeron a dar de baja a la Fundación Carpe Diem Interfé (González, 2023).

A la muerte de Jorge Manzano SJ y Carlos Rodríguez, el primer círculo intentó continuar su labor, con varias estrategias entre las que estuvo el deseo de crear un observatorio religioso en Guadalajara, involucrando a los empresarios y académicos en este tema, buscando recursos. Una vez que el grupo entra en una dinámica de disolución tuvo la iniciativa de preparar comidas para personas necesitadas que se repartían durante la pandemia del Covid 19. El proyecto tuvo la intención de reactivar a la Fundación Carpe Diem Interfé, pero también entró en crisis por dos razones: la dificultad para conseguir financiamiento y el hecho de que la preparación de alimentos se realizaba en la cocina de los Hare Krishna[12] con los criterios y restricciones de una dieta Lacto vegetariana. Sin embargo, los registros indican que se alcanzaron a repartir 15,000 raciones de comida. A pesar de lo anterior hay que señalar que esta actividad permitió exlorar formas concretas de ejercer la solidaridad entre creyentes de distintas tradiciones. Además de las condiciones comentadas, la ausencia de un liderazgo para construir un consenso impidió continuar esta iniciativa. Aquí se encuentra un contrapunto importante de señalar, pues la formación en las competencias para el diálogo interreligioso requiere ir más allá de la experiencia personal para entender al otro, a partir de su experiencia que da sentido de vida, pero también desde el horizonte teórico y la búsqueda de acuerdos. Gabriela Franco que después de la muerte de Jorge y Carlos asume la coordinación lo explica de la siguiente forma: “La Fundación Carpe Diem dejó de funcionar por la pérdida de dos grandes pilares y yo lo vi más bien como un fin de ciclo, se deja el trabajo, se quedan los testimonios –de los cuales tengo todo un libro de excelentes comentarios de los expositores de todos los eventos– y se deja un terreno con demasiadas semillas plantadas que

[12] Este espacio se conocía como Vrindavan Centro Cultural y estuvo ubicado en la calle Pablo Villaseñor 25- B, Guadalajara, México.

han ido germinando en diversos espacios. Y nos queda la enorme satisfacción de haber trabajado muy duro" (Franco Valtierra & Aldana Luna, 2023).

A diez años de la muerte de Jorge Manzano sj ¿Qué queda?

Más allá de la memoria de los grandes eventos de los pre-parlamentos de las religiones y los del Diálogo Multicultural Universal realizados entre 2007 y 2017 Jorge y su grupo al que aquí se ha llamado primer círculo, visibilizaron la existencia de la pluralidad religiosa y acercaron a los creyentes de a pie para establecer momentos de encuentro. Así se reconoce en las diversas entrevistas realizadas en esta investigación: "yo creo que lo máximo que hizo Manzano desde mi perspectiva fue primero darles voz a todas, prácticamente las comunidades que se pudieron acercar para generar diálogos interreligiosos, no pluri-religiosos, sino interreligiosos, para tener a un judío, hablando con un musulmán, un cristiano, un anglicano y un pagano de temas como la naturaleza, la divinidad, la mujer" (Santos, 2023).

Además de la visibilización y el diálogo interreligioso, la construcción de un nuevo lenguaje para construir sentido es central en este esfuerzo. Nociones como comunidades espirituales, diálogo multicultural e interfe muestran que la dinámica del encuentro con los que creen diferente transita no sólo por el reconocimiento o cierta comprensión, sino por la crítica a las nociones con las que se han precisado los marcos epistemológicos que ayudan a explicar los sistemas de creencias. Al mismo tiempo, este esfuerzo dejó claro que existen conceptos que probablemente deben ponerse entre paréntesis dado que son menos útiles para el diálogo.

Un tercer elemento que queda del trabajo de Manzano y Carpe Diem, es bajar la idea del encuentro y el diálogo interreligioso al gran público. Con todas las tensiones con la academia, se ha de reconocer que el alcance de esta acción permitió crear lazos entre personas de distintos sistemas de creencias que continúan coincidiendo en espacios más allá de la Fundación para realizar acciones en favor de los otros. Por supuesto que queda pendiente una comprensión más equilibrada de los puntos de contacto entre la academia y el gran sector de los creyentes.

Finalmente se puede decir que ante la existencia del pluralismo religioso, –Jorge Manzano y el grupo que se formó alrededor de sus intenciones más fuer-

tes, definidas como su proyecto de vida–, el aporte ha sido el reconocimiento, la valoración y la construcción de comunidad, en busca de "que se conozca la diversidad de pensamientos y creencias existentes [que] beneficie la toma de consciencia respecto a la importancia y trascendencia que implica la comunicación entre los hombres y mujeres de cualquier lugar del mundo" (Carpe Diem Interfe Acta Constitutiva 17429, 2009).

La acción de Manzano puede ubicarse en el terreno de lo utópico que invita a caminar, y al mismo tiempo pone sobre la mesa de la discusión la necesidad de formar en habilidades para el diálogo interreligioso en espacios formales e informales. Aquí aparece un nuevo reto.

Bibliografía

Aldana, M. (3 de junio de 2012). Ejes temáticos para conferencias y paneles. Revisión de Jorge Manzano 2012. *Archivo de la Fundación Carpe Diem Interfe*. Guadalajara, Jalisco, México.

Carpe Diem Interfe Acta Constitutiva 17429. (15 de octubre de 2009). *Tomo 104 Libro 05*. Zapopan, Jalisco, México: Notaría Pública 28 Zapopan Jalisco.

Carrasco, A. (2013). Xipe totek bajo un manzano. *Xipe Totek. revista Trimestral del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO, 22*(88), 385-394.

Carrasco, A. (31 de mayo de 2023). Entrevista sobre los académicos en Carpe Diem. (J. A. Navarro, Entrevistador) Tlaquepaque, Jalisco, México.

Flores de la Longa, R. (11 de abril de 2023). Entrevista sobre Manzano. (J. Navarro Ramos, Entrevistador) Guadalajara, Jalisco, México.

Franco Valtierra, G., y Aldana Luna, M. (26 de abril de 2023). Entrevista sobre Jorge Manzano y Carpe Diem Interfe. (J. Navarro Ramos, Entrevistador) Tlaquepaque, Jalisco, México.

González, J. (31 de mayo de 2023). Manzano y la fundación Carpe Diem. (J. A. Navarro, Entrevistador)

Santos, L. S. (29 de mayo de 2023). Recuerdos sobre Jorge Manzano. (J. A. Navarro, Entrevistador)

Zamora, Y. (2013). Mi vida ha sido una travesía en el interior. *Xipe totec.* Revista Triestral del Departamento de Filosofía y Humanidades ITESO, 22(88), 395-404.

Una reflexión de la experiencia migratoria desde Jorge Manzano SJ

Heriberto Vega Villaseñor

El presente texto busca establecer algunos rasgos en común entre la experiencia migratoria y algunos pasajes de la vida del jesuita Jorge Manzano, especialmente algunos relatos de testimonios directos en clase o en alguno de sus textos, especialmente el libro *Al rasgarse el arcoíris* (Manzano, 2009). La reflexión desde la experiencia migratoria viene de mi propio trabajo de investigación con migrantes en tránsito por México, particularmente algunos de quienes pasan por comedores o albergues para su atención. En sus relatos he recogido paralelos con algunas de las anécdotas compartidas por Jorge Manzano en clases. Este escrito se ubica en la línea de Filosofía por estar vinculado la experiencia formativa desde las vivencias migratorias de Jorge Manzano que influyeron de manera importante en su práctica como maestro, en su perspectiva sobre los filósofos y en la expectativa de movilidad en el saber que tuvo hacia sus estudiantes.

El capítulo se compone de cinco secciones. La primera recoge algunas reflexiones sobre la migración y la experiencia de migrar. La segunda profundiza sobre las causas y las consecuencias de la migración. En la tercera se busca resaltar algunos datos que serían base para la experiencia migratorio de Jorge Manzano. En la cuarta se presentan algunos paralelos entre la experiencia de la migración de tránsito y las anécdotas de vida compartidas por Jorge Manzano. Al final se ofrecen algunas reflexiones finales y conclusiones.

Cabe señalar, que este texto surge como un agradecimiento a quien fue mi maestro de Historia de la Filosofía, de Platón y de Kierkegaard, en tres modalidades que fueron de gran valor: una como clase formal (Historia de la Filosofía),

la segunda como clase particular, solicitada por un grupo de estudiantes inquietos (curso sobre Platón) y la tercera como curso/taller en la Casa del teatro en comunión con alumnos del dramaturgo Luis de Tavira (curso de Kierkegaard). Estas formas diversas de aprendizaje muestran también a Manzano como un educador viajero, no asentado en una sola forma de facilitar aprendizajes. Y de esas similitudes migrantes es el compartir de este capítulo.

La migración y la experiencia de migrar

La migración consiste en salir del lugar de origen hacia una tierra diferente, ya sea dentro del propio estado o país o bien a otra nación. A veces el destino nuevo puede no ser conocido, o bien incierto, pero de alguna forma buscado o querido. Lo cierto es toda salida implica dejar la propia tierra, el propio espacio familiar donde se ha crecido y donde algunas raíces fueron desarrolladas en la historia familiar y personal.

Así como se puede salir del propio lugar de nacimiento, que es la llamada emigración, en este proceso se puede presentar también la migración de tránsito cuando, para llegar al lugar de destino se tiene que cruzar uno más países intermedios; al igual, se puede presentar la situación de regreso, ya sea de manera voluntaria (retorno) o bien de manera forzada (deportación). Hay también casos donde la salida del país de origen se da por temor a algún tipo de amenaza de muerte y entonces se solicita la protección internacional en otro país, ahí normalmente la posibilidad de regresar en más bien remota, hasta que las condiciones amenazantes hayan desaparecido por completo. La migración interna (la que se da dentro del propio país), comparte procesos semejantes, aunque con distancias más cortas y en un mismo contexto nacional (Vega, 2018)

Toda experiencia migratoria supone un proceso más o menos común: experiencia de la necesidad de salir del lugar de origen, toma de decisiones sobre la salida, proceso de camino con sus dificultades y facilidades, llegara a lugar de destino, proceso de asentamiento y aprendizaje de la nueva cultura, adaptación y inadaptación a los nuevos lugares, forma de vida nueva en el nuevo lugar.

En el nuevo lugar hay otra cultura, sobre todo en la experiencia internacional, o al menos nuevas formas de vida. En el proceso de camino y asentamiento, en muchos casos, se dan situaciones no planeadas, aleatorias, del azar, en ocasiones

como una sensación de caos. Es normal que en esta salid del lugar conocido se acentúe la sensación de vulnerabilidad ya sea por la clase social de la que se sale y a la que se llega, por los recursos con que se cuenta en uno y otro lugar, por el género, por la edad, por el nivel educativo, por el idioma, por el grupo étnico al que se pertenece, por el estatuto jurídico en el nuevo destino y, además, por la voluntad y capacidad de gestión (Pérez de Armiño, 1999). Expresado de otra manera, la vulnerabilidad es una condición humana que puede acentuarse en alguno u otro de los aspectos señalados. Por ejemplo, puede tener un estatuto jurídico regular, pero no contar con el idioma, o el sólo hecho de que en un momento de revisión no se cuenta con la documentación requerida, aspecto que en el propio país sería innecesario, y eso podría ser detonante de ser detenido por una autoridad e iniciarse incluso un proceso de deportación.

La experiencia migratoria es también de aprendizaje, se aprende en el camino, en la llegada, con las nuevas ruta y caminos, con las nuevas personas y costumbres, se aprende al salir. El resultado es una mirada amplia, diferente, quizá más panorámica, de quien sale de una perspectiva única y comienza a reconocer y quizá valorar o revalorar la cultura propia al contrastarla con otras formas de interpretar y desarrollar la vida.

Jorge Manzano, en más de alguna ocasión, sobre todo en clase, platicó algo de su experiencia migratoria. Como se conoce de su biografía, él nació en Puebla. Pero no se formó en Puebla profesionalmente, en realidad su formación académica amplió los límites de su estado natal. En ese sentido, se trata de una experiencia académica migratoria. Y ahí se pueden encontrar algunos paralelos con las personas migrantes, con el dinamismo propio de la experiencia migratoria, o de la movilidad humana, expresión con la que se intenta conjugar todo tipo de experiencia humana relacionada con la migración.

Adelantando, se puede entender que Jorge Manzano en Europa tuvo una pequeña probaba de lo que es la experiencia de no ser reconocido como alguien del lugar, sino como extranjero, como migrante, tal como lo revela el relato de la policía que lo detuvo en París a punto de ingresar al metro, la autodescripción que hace de él mismo podría ser la de cualquier migrante centroamericano pasando por territorio mexicano:

> Ya en el andén, vi al otro lado, muy tranquilos, a dos policías que me vieron tal como me conoces: sin corbata, melena despeinada, arrugados pantalones de mezclilla y con cara abotargada por la fatiga (…) Nos pusimos frente a frente. Uno de los policías me pidió mi identificación. Yo no llevaba pasaporte ni nada. (…) Me dijo que si llevaba yo armas, que las entregara. (…) Tuve que acompañar a los policías fuera del Metro. Ya había anotado mi nombre y mis supuestas direcciones (…). Me hicieron subir a una de esas camionetas policíacas que se parecen en todo el mundo (aquí le dicen ensaladera). Eran ya seis policías. (…) En la camioneta me pidieron que sacara yo cuanto llevaba encima. (Manzano, 2009, p. 20-21).

Es un relato del año 1973, y no parece distante ni distinta de lo que experimentan muchos migrantes en cualquier parte del mundo donde haya un poco de aire xenofóbico. Sin embargo, más adelante en el relato está también está la experiencia distinta de lo que hoy podría señalarse como extranjero con privilegios, pues Manzano les dijo que él era jesuita y al confirmar su identidad, la policía le llevó a la dirección de la comunidad jesuita y casi se disculpó con él. Incluso cuando Manzano relata su estado de ánimo, lo describe como de serenidad y de contento: "nunca imaginé que disfrutara tanto el excelente tour nocturno por todos los sitios turísticos y además los barrios de malhechores, por donde ningún turista se atreve" (Manzano, 2009, p. 22).

Este relato remite al ejercicio y resultados de pedir a un auditorio que describa por separado a un extranjero y luego a un migrante. La primera descripción es más bien la de un turista, particularmente europeo, para el caso de México; mientras que la segunda, normalmente coincide con las personas migrantes centroamericanas en tránsito hacia los Estados Unidos. Esta experiencia de contraste lleva a lo que Adela Cortina (2017) ha señalado ya no como miedo al extranjero, xenofobia, sino como miedo al pobre: aporofobia. No se le teme en sí al extranjero, sino en cuanto pobre. De ahí que esa primera descripción de Manzano hacia sí mismo sea tan semejante a la de centroamericanos en tránsito y la acción de la policía parisina, muy igual a la mexicana. No es el cualquier extranjero el que genera miedo, sino sobre todo el que aparece y parece pobre, lo cual lleva a una asociación falsa entre pobreza y delincuencia. Nada nuevo bajo el sol.

Causas y consecuencias de la migración

Comienzo por alguna de las consecuencias: la migración cambia países, sociedades, personas. En uno de sus relatos Manzano habla del México chiapaneco y su encuentro con los tzeltales, describe ahí tanto la belleza de la naturaleza como la profundidad de la cultura de esos descendientes mayas, al mismo tiempo que contrasta con el maltrato, abuso y vejación por parte de los ladinos. El estado de Chiapas hoy es un mosaico de colores y culturas diferentes, no sólo por los pueblos originarios de esas tierras, sino por los miles de extranjeros, migrantes centroamericanos, sudamericanos, haitianos, venezolanos, etc. que tienen en ese estado su puerta de entrada y a veces su trampa y estancamiento. Es una realidad nueva que requiere ajustes y políticas de acción diferentes.

Otro cambio importante, que sucedió en la vida de Manzano, fue el paso de un México rural a otro de tipo urbano. En el período de estancia en Europa, muchos mexicanos emigraron no solo a Estados Unidos, sino del campo a la ciudad. Las ciudades medias se fueron convirtiendo en ciudades grandes y las mayores en megápolis. Un país con tanta población concentrada en grandes urbes es muy distinto a otro de pequeñas ciudades y mucho dinamismo en el trabajo agrícola. La misma autosuficiencia alimentaria se llegó a perder en el transcurso de los años. La dinámica de vida se transforma. Manzano, en sus relatos va relacionando la experiencia vivida con los aportes de filósofos, y en alguna medida desde ahí les hace algunas correcciones o precisiones. Frente a estas nuevas realidades este podría ser un legado: hacer el intento de recrear los aportes de filósofos y corregir y precisar sus planteamientos a esta nueva luz.

Las mismas perspectivas teóricas de la migración se han ido ampliando, modificando, corrigiendo. Las hay que consideran sólo la posibilidad de un cálculo costo-beneficio como una acción individual, otras que consideran que esta es una decisión colectiva o familiar: no decide la persona de forma individual sino el grupo familiar ante las necesidades económicas y las posibilidades de apoyo con familiares o conocidos que están en los lugares de destino. Otras más incorporan la perspectiva estructural: dependencia de los países periféricos respecto de los países centrales, el sistema mundo y los mercados duales, o bien la causalidad acumulada que hace de la migración casi una tradición o costumbre. También está la teoría del transnacionalismo que sería lo más parecido a la

experiencia de Manzano, la misma Compañía de Jesús, el ser miembro del clero católico, le ubica en una red de apoyo que facilita la movilidad (Durand y Massey, 2003). Es lo que le sostuvo tranquilo en el episodio de París: al confirmar que era jesuita, no importaba quién fuera, se le tenía que restituir a su lugar de pertenencia. Eso sucede en empresas transnacionales.

Las causas de la migración pueden ser muchas. Hay migración económica, migración sociológica, psicológica, médica, ambiental, histórica, por ejemplo, hay pueblos de la zona de los altos ya históricamente han ido a Estados Unidos. Es el mismo caso que contó en alguna entrevista un salvadoreño: "Pues tenemos tanta tradición migratoria Estados Unidos, que ya de plano te ponen el nombre en inglés para que no batallen, entonces ya se llama John o ya se llama Kevin" (Entrevista en 2012). Esta experiencia que se repite y se facilita es lo que se denomina causalidad acumulada, es como si ya estuviera el camino trazado para migrar. Y de alguna forma esta es una experiencia semejante de la vida religiosa y del jesuita en particular: dispuesto a la misión en cualquier lugar en donde haga falta y donde la obediencia lo destine. Claro que aquí, en esta experiencia como jesuita, está en principio la buena disposición y en general condiciones favorables para la movilidad.

Caso distinto, es el del desplazamiento forzado, cuando la causa de la migración son los desastres naturales o sociales. En el caso de Honduras, por ejemplo, tenemos toda la migración de desplazados por toda la siembra de la Palma Africana que sustituye otros cultivos por el aceite para producir muchos productos. Y entonces eso implica sacar a la gente que tradicionalmente cultivaba esas tierras, para hacer grandes emporios de producción de palma africana y están saliendo no de Honduras y de otros lugares del mundo. O también puede ser el paso de un huracán como lo fue el huracán Mitch: mucha gente perdió vivienda y más pertenencias y eso les obligó a salir de sus lugares ordinarios de trabajo. En ocasiones las causas se combinan. Están también las cuestiones culturales-académicos, que esa sería una causa cercana a Jorge Manzano, como ya se ha hecho mención, en su calidad de misionero jesuita, dispuesto a cualquier encargo, buscando la mayor gloria de Dios, o como lo definieron en su Congregación General 32: servicio de la fe y promoción de la justicia. Es una causa cultural educativa, pero también es una motivación religiosa.

Otra perspectiva de las consecuencias es la consideración estructural y en escala: hay consecuencias en las personas, en los hogares, en las comunidades, en los gobiernos locales, en los Estados nación, en las organizaciones internacionales, en los sistemas internacionales. La migración cruza toda la vida, de alguna forma todos los sistemas, desde el personal hasta el mundial. Tanto cuando sales como cuando regresas, por eso es algo dinámico. En una metáfora, la migración es como el agua que corre: no puedes tapar el agua, le pones un tapón al agua y va a buscar otras formas de avanzar. Y en los últimos años este ha sido el gran problema del Estado mexicano: que pone contención, pero tapar la migración no resuelven nada. Lo que sucede es que se incrementan riesgos al buscar las rutas menos visibles y transitadas, y aumentan costos por parte de los traficantes de personas al tener que sortear las contenciones. Pero, en todos los casos, el dinamismo de la movilidad continúa.

Y esta es, de alguna forma, la dinámica de la Compañía de Jesús, estar en movilidad, tener una mirada amplia, atenta y crítica a los problemas que aquejan a la humanidad. Y eso implica estar en posibilidad y disposición de moverse, de salir del lugar de origen e ir a la tierra de misión. Y Manzano, a mi parecer, estaba muy inmerso en esta perspectiva de movimiento, no sólo en los traslados físicos, sino también en el movimiento intelectual: él se formó con ciertos filósofos, pero no estaba realmente estancado casado con ninguno en particular. Es decir, se podía mover de uno a otro. Por eso es que podría revestirse de cualquiera y mostrar sus planteamientos, al mismo tiempo que los cuestionamientos a sus aportes. Dicho de otra forma, se tiene que aprender a adaptarse, a comprender profundamente para poder representar, para poder meterte en en la persona, tal como sucede en la migración cuando hay inserción en una nueva cultura.

Algunos datos de la experiencia migratoria de Jorge Manzano

De forma sintética se pueden detectar algunos datos biográficos que muestran la movilidad que tuvo Jorge Manzano a lo largo de su vida: nació en 1930 en Puebla, sus estudios en Ingeniería Química los realizó en la Universidad Nacional Autónoma de México, poco después ingresó a la Compañía de Jesús. Fue enviado a Roma para estudiar un Doctorado y entre la década de los años 60 y 70 estuvo en Alemania, Francia y Dinamarca dando atención a refugiados y mi-

grantes latinoamericanos, como tarea central. Para finales de los 70s fue enviado a Guadalajara al Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, posteriormente colaboró también en la Universidad de Guadalajara y en el ITESO, hasta su fallecimiento el 21 de septiembre de 2013 (Tomasena, 2014).

Esos son los datos. ¿Cuál pudo haber sido la experiencia? Como se ha señalado, Jorge Manzano se movió más en la lógica de una decisión, la de ingresar a la Compañía de Jesús, la de ofrecerse como maestro de filosofía en el Instituto Libre, de solicitar ir a Dinamarca para aprender danés y con ello poder leer directamente a Kierkegaard. Pero en ello se cruzaron factores ajenos, eventos aleatorios que le modificaron el plan: como fue la solicitud de atender a refugiados políticos latinoamericanos, o bien, el asumir ser capellán de una prisión. Como lo dijo en una entrevista, quizá es algo que no hubiera elegido, pero lo asumió y aprendió de ello. Esa es una dinámica migrante, hay un plan más o menos trazado, pensado, querido, pero en el camino se presentan situaciones que modifican y llevan por caminos nuevos que a la larga fortalecen y hacen crecer a la persona.

Es cierto que lo mandaron a Roma, hizo el Doctorado, y luego lo enviaron a Alemania, estuvo en Francia y luego en Dinamarca. Sin duda, él tenía una particular fascinación por Kierkegaard, por aprender su lengua y por recorrer todos los lugares donde él estuvo; pero no fue fácil, realmente le costó esfuerzo y trabajo. ¿Hubo consecuencias en esa experiencia migratoria? Sí, y resaltaría la honestidad para conocer a la mayor profundidad a cada filósofo, su pensamiento y el origen de sus planteamientos, como cuando se conoce a una persona, es decir plantarse ante alguien diferente, como cuando cambias de país y te encuentras con la población que es nueva. Tuvo trato con perseguidos políticos sudamericanos con pensamiento de izquierda en un contexto de derechas, tuvo que entrar a la profundidad de las personas que en el espacio carcelario se ven enfrentadas a sí mismas, a sus historias y decisiones. Estas experiencias lo hicieron captar los bajos fondos, y al mismo tiempo entrar en la búsqueda de aquello que propiciara alegría de vivir, como le expresó en alguna entrevista que le hicieron. Es decir, no se quedó en el lugar seguro, cómodo, sino que se movió incluso por temas que en algún contexto se podrían llamar de frontera como fueron las experiencias sobrenaturales, o preternaturales, siempre con la intención de que las perso-

nas salieran de esas posiciones y lugares que acaban esclavizando con el miedo o el fanatismo. Esa es, en el fondo, una experiencia de movilidad.

Y también tuvo la experiencia de enfrentamiento con las barreras culturales. En alguna ocasión compartió que, en una reunión con amigos daneses, tan abiertos en vivencias y experiencias sexuales de aquella época, tema en el que parecían no tener traumar ni tapujos, a él se le ocurrió cantar a lo mexicano: "… si me han de matar mañana, que me maten de una vez". El asunto es que el tema de la muerte les escandalizó totalmente y que le decían: ¿cómo se te ocurre hablar de la muerte? Es lo peor que puedes hacer". Justo es el tema de las diferencias culturales que a veces pueden resultar un tanto incomprensibles, pero que suceden en todo proceso migratorio. Las propias formas de valoración, las cosas que dan sentido a la propia cultura, no son las mismas que la otra con la que ahora se convive. Y en ello hay temas que casi son prohibidos, lo cual mueve incluso a reconocer con una mirada nueva la propia cultura, sus particularidades y con ello la invitación a superar posturas etnocéntricas que llevarían a la imposibilidad de diálogo y convivencia. Al parecer Jorge Manzano logró asumir esas diferencias, pasando por la cuota de confrontación que normalmente sucede en estos encuentros migratorios.

Recapitulando, se puede reconocer experiencia de movilidad humana en Manzano con la migración interna que supuso ir a estudiar a la UNAM, luego el traslado a los lugares de formación de la Compañía de Jesús lo cual daría inicia a una migración por motivos vocacionales, desde la cual sería enviado a Roma, y luego a Francia, Alemania y Dinamarca; y en un gran tramo de su vida, en Guadalajara. Las consecuencias en Manzano seguramente fueron muchas, incluso desconocidas públicamente, pero sin dudar una de ellas fue la apertura de horizonte. No se mira igual el propio lugar si nunca se ha salido. Salir y regresar recrean la mirada. Otro ángulo es su papel como educador. ¿La educación es también como un viaje? Sí, es una metáfora que le aplica bien: se tiene un punto de partida, un trayecto y un punto de llegada en todo proceso educativo. Es muy probable que esta misma imagen se aplique a Manzano: fue un educador viajero, por historia de la filosofía contextualizada en lugares, tiempos y personas. Fue un educador que podriá revestirse de un personaje filósofo, al modo del análisis tonal propuesto por Luis de Tavira, no el que hace comedia o parodia, sino quien

es capaz de captar el tono vital del personaje y se lo apropia y puede expresarlo como si estuviera presente aquí y ahora. De ahí la importancia de recorrer los lugares donde estuvo Kierkegaard, de visitar el cementerio de París, de estar en los diálogos contextuales con la historia de cada filósofo e incluso los famosos simposium donde *in vino veritas* los estudiantes podían expresar, con soltura y libertad sus reflexiones filosóficas apropiadas a lo largo de los diferentes cursos.

La experiencia migrante en otras personas no siempre resulta favorable como fue en el caso de Jorge Manzano, sólo por mencionar se puede señalar que en algunos casos al salir se tiene un cierto régimen político y al regresar se encuentran con otro que incluso puede hacer difícil el retorno. En otros casos los cambios suceden en el país de destino y eso hace buscar incluso un nuevo país para asentarse. Pero en términos generales la consecuencia de la migración apuntan a cambios, ya sea en el plano económico (una de las posibles causas es mejorar y en muchas ocasiones esto sí se logra), si duda en el cultural por el intercambio con nuevas costumbres y formas de vida, también los hay de tipo psicológico pues el nuevo estado situacional puede generar estrés, ansiedad e incluso depresión, aunque en sus vertientes más positivas está la resiliencia, la esperanza y el aumento de las capacidades de afrontamiento en los nuevos escenarios de acción. Ojalá más migrantes pudieran relatar la experiencia que Manzano reseña en su viaje a Copenhague cuando estaba siendo demolido el lugar a donde se supone llegaría para hospedarse:

> Al llegar a la famosa casa de estudiantes, ya la estaban demoliendo. Albañiles por todas partes. Seguí mi camino por las calles, feliz de la vida. No tenía techo. Sino el firmamento. Ese gran techo de esa gran casa mía que es el mundo. Claro que tenía yo maletas, y pesadas. Me acordé de aquello del Evangelio, de que no lleves alforjas, ni dineros, ni sandalias. (Manzano, 2009, p. 31)

O bien esta otra reflexión de sentirse feliz, sin lugar fijo, sin fronteras, muy cercano al deseo de quienes son activistas de la migración:

> Y ahí, entre la pureza absoluta del cielo y la pureza absoluta de la tierra, me volví a sentir nuevamente ciudadano del mundo, de esos que no reconocen fronteras,

como los pájaros en libertad. Aprende de los pájaros del cielo…su alegría. Todos sus trinos son un cántico a la alegría. Ciudadanos del mundo, y sin fronteras. ¡Fronteras, barreras, prohibiciones, alas de oro, como si se pudiera detener o apresar al Espíritu! (Manzano, 2009, p. 37)

En esta lógica migrante Manzano utiliza más bien la expresión vagabundeo, la vida del vagabundo, que aplicaría para migrante en su vertiente más positiva, a la cual le da un lado casi festivo de gran libertad y realización:

Y que hay un tercer modo de vivir (nunca diré mejor ni peor) por el que el Espíritu a veces te arrastra, y te empuja con violentos y amorosos clamores; cuando te arranca de ese suelo seguro y tranquilo en que creías haber encontrado la realización de tu ser natural; (…) Un vagabundeo que se extiendo a todas las regiones, no sólo geográficas, sino a todas las regiones de lo humano, tan amables; ya todas las regiones de lo divino, tan terribles. Vagabundear no es sólo ir de Estocolmo a Sydney y Río de Janeiro. Es aventurarse, en las alas del Espíritu, por todas las regiones de lo humano-divino. Vagabundear aquí ya noes "no hacer nada", sino estar dispuesto a todo. (Manzano, 2009, p. 38)

Reflexiones finales

La experiencia migratoria de Jorge Manzano es la de algo querido y al mismo tiempo abierto a la incertidumbre y la evenencialidad (Morin, xxx), pero asumido con serenidad, con la confianza de quien se sabe en paz, protegido por un ámbito humanitario, espiritual y una organización religiosa presente y reconocida en todo el mundo. Su movilidad guarda diferentes motivos: culturar-académica por sus estudios en la UNAM, por razones vocacionales al ingreso a la Compañía de Jesús y de corte religioso-académico en Europa y luego su destino en Guadalajara. Algunas de las consecuencias más visibles fue su apertura de horizonte, el conocimiento más profundo de los autores al haberse movido en sus propios escenarios de vida, así como la perspectiva crítica de quien ha recreado la mirada al salir y regresar a la propia cultura. Por otra parte, está la experiencia educativa del viajero, por la historia de la filosofía, y por la apropiación casi en análisis tonal de cada personaje estudiado.

Es claro que Jorge Manzano nos muestra el lado amable, bondadoso de una migración querida, aceptada. Su vivencia migratoria puede ser un llamado también a la acción: ojalá que la migración de todas las personas pudiera tener esta experiencia de aprendizaje, crecimiento y libertad que generó en él, queda el reto de que nos esforcemos como sociedad para que las condiciones estructurales se transformen y lo permitan.

Bibliografía

A, M. S. (16 de julio de 2012). Entrevista a personal de la casa. (H. V. Villaseñor, Entrevistador).

Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia.* Paidós, Barcelona.

Durand, J., y Massey, D. (2003). *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI.* Zacatecas. Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa.

Manzano, J. (2009). *Al rasgarse el arco iris.* México, D.F.: Universidad Iberoamericana.

Pérez de Armiño, K. (2 de Enero de 2006). *Diccionario de acción humanitaria*. Obtenido de Vulnerabilidad: https://www.dicc.hegoa.ehu.eus/listar/mostrar/228

Tomasena, M. (2014). Jorge Manzano, SJ: la alegría de vivir. *Magis*, Edición 437.

Vega Villaseñor, H. (2018). *Migración de tránsito y acción humanitaria.* Guadalajara: Universitaria-Universidad de Guadalajara.

III Mística

El arrobamiento en la experiencia mística cristiana y el éxtasis chamánico de las plantas de poder: una aproximación comparativa

Fabián Acosta Rico

En estos tiempos modernos y postmodernos el auge tecnológico y el progreso científico han eclipsado la antes diáfana presencia de Dios. La temprana modernidad en especial se definió como una época de descreimiento en la que el dogma, de religiones nacidas en contextos agrarios, perdió vigencia ante el discurso cientificista que en sus posicionamientos más agnósticos afirma la ausencia de una realidad sagrada y las posibilidades de existir o presenciar una realidad trascendente.

Pero esa inveterada necesidad de experimentar lo sagrado no decayó del todo; buscadores como lo fue el padre Jorge Manzano se resisten a ver y entender el mundo desde la estrechez de un racionalismo que no le concede posibilidades a esa realidad espiritual de la que hablan las religiones y las escuelas metafísicas.

Dar con lo sagrado sigue siendo para muchos de estos buscadores una meta; en su ser profundo u hombre interior, del que habla San Agustín, tienen esa singular sed de éxtasis divinos; es un hecho histórico y cultural que los arrobamientos místicos han sido experimentados como liberadores; en su capacidad (real o atribuida) de emancipar el alma de las limitadas capacidades perceptuales y cognitivas del cuerpo y ponen a quien los experimentan en contacto con ese supuesto mundo invisible allende al tiempo y al espacio profanos.

Para procurarse estas experiencias con lo trascendente se han ensayado, desde siempre, por las más variadas culturas y pueblos, distintos medios solos o en algunas ocasiones combinados como lo son los ayunos prolongados, la privación del sueño y de los sentidos, los ejercicios físicos violentos, las danzas frenéticas,

la flagelación, la meditación y claro también la ingesta de sustancias tóxicas como el consumo de plantas psicoactivas. (González Wagner, 1984, p. 31).

Entrar en contacto con lo divino tiene sus faces; todo comienza con la *experiencia de trascendencia* en la que se tiene una percepción sensible de lo infinito en ciertas circunstancias las que aún no implican, de momento, un aumento especial de la percepción, del conocimiento o de un sentimiento piadoso. Este tipo de vivencias son hasta cierto tipo comunes; pero, no del todo ordinarias, es decir, quien no ha sido tocado en lo profundo al contemplar un cielo estrellado; la visión de un mar crepuscular no le ha hecho sensibilizar lo inconmensurable; la *experiencia de trascendencia* es en todo caso una fase propedéutica a la vía mística. (Cadavid Ramírez, 2014, p. 139).

Entiéndase que la vía mística es menos espontánea y más demandante va más allá del repentino asombro que nos suscita la belleza arrobadora del cosmos. No obstante, sostener una actitud contemplativa es insostenible en lo cotidiano; para los asuntos y retos de la vida ordinaria la visión del místico resulta totalmente impráctica; como lo explican las neurociencias, nuestros cerebros y sistema nervioso central tamizan la gran cantidad de información que nos llega a través de nuestros órganos sensoriales; esta estructuración de nuestras capacidades cognitivas para limitar el flujo de información y no ser abrumada por ella es el resultado de una larga adecuación desarrollada a través nuestra historia filogenética y cultural; casi en términos del filósofo alemán, Emmanuel Kant, en nuestras mentes no tenemos retratada una imagen fiel y literal de la realidad, sino una construida con los datos filtrados y procesados por nuestras capacidades cognitivas. (Cadavid Ramírez, 2014, p. 152)

Estas capacidades se desarrollan en cada uno los seres humanos también con el paso del tiempo; el niño, desde su más temprana edad, se introduce en un mundo que le es nuevo al que paulatinamente se va habituando hasta que finalmente deja de sorprenderlo; aprende a mirar la estrella y no la constelación completa o el firmamento en su infinitud.

De allí que para una visión cientificista la experiencia mística son en realidad una regresión a la infancia, del tipo freudiano; habría que preguntarse, como veremos más adelante, si las plantas psicoactivas (también conocidas como plantas de poder) tienen esa propiedad regresiva o desestructurante de nuestra

cognición ordinaria. Mas un hecho a destacar es que nuestros cerebros parecen estar diseñados para tener ese tipo de experiencias de lo infinito, lo inefable, lo trascendente, lo espiritual…

El neurólogo, Michael Persinger, empleando un dispositivo electrónico conocido como el "Casco de Dios" le aplicó a voluntarios una estimulación magnética transcraneal a su lóbulo temporal con resultados por demás sorprendentes puesto que presentaron experiencias místicas o cargadas de una gran connotación espiritual; aseguraron haber presenciado a importantes figuras religiosas como el profeta Elías, la Virgen María, Mahoma, el Espíritu Santo…

Cuando la misma estimulación le fue aplicada a agnósticos sus experiencias fueron totalmente distintas pues algunos afirmaron haber sentido que los abducían criaturas alienígenas. Es un apunte por demás curioso que dependiendo del lugar donde se aplique la estimulación será la experiencia; por ejemplo, si es en el lóbulo temporal derecho las experiencias que protagoniza el sujeto son recurrentemente negativas (entiéndase demoniacas o terroríficas) en cambió si el estimulado es el lóbulo temporal izquierdo estás son gratas por no decir místicas, angelicales, divinas.... (Blanco Pérez, 2020, p. 26).

Sin embargo, el que hayan sido ubicados estos centros cerebrales encargados de facultar la experiencia mística no aclara nada acerca de la existencia objetivo de lo que podría llamar una realidad trascendente al ser humano; sería lo mismo, por ejemplo, sostener que el estudio de las partes cerebrales involucradas en el proceso del razonamiento matemático explicaría, por sí sólo, la falsedad o verdad de ciertas ecuaciones o teoremas. (Blanco Pérez, 2020, p. 27).

Como también veremos más adelante, no podemos considerar a las experiencias místicas, como un producto arbitrario del cerebro, sino que están íntimamente condicionadas por nuestra evolución cultural como especie; son un descubrimiento simbólico más que una creación artificial del cerebro. (Blanco Pérez, 2020, p. 31) Aquí sería pertinente preguntarnos si ha caso determinadas experiencias trascendentes han moldeado nuestras estructuras cerebrales, con acomodo a los principios de la nueroplasticidad, de tal suerte que hemos desarrollado la capacidad de percibir lo divino; o cabría la posibilidad, como lo sostiene González Wagner, al citar a Adrew T. Weil, que los seres humanos tenemos innatamente y de forma biológica el deseo de alcanzar estados alterados de

conciencia siendo este un impulso natural análogo al hambre o al deseo sexual. (González Wagner, 1984, p. 53) La búsqueda periódica de éxtasis divinos, como una constante en la humanidad, desde tiempos pretéritos, podría estar predeterminada por nuestra programación genética; de ser esto cierto, estaríamos hablando de un innatismo religioso de momento difícil de comprobar.

No obstante, nuestra experiencia de lo divino en dichos éxtasis, en lo individual pero también en lo grupal, está, a *posteriori*, formalizada o revestida por nuestro horizonte cultural, idiosincrasia y sobre todo por el mundo religioso al que estamos inscritos; ya hemos aclarado que quien carece de una adscripción o pertenencia a una religión el arrobamiento inducirá la vivencia de otro tipo de manifestaciones místicas o seudo-espirituales como las llamadas ufológicas.

Dado el grado de avance de las neurociencias, es difícil defender, pero también negar el innatismo religioso como proclividad en la búsqueda de encontrarnos con lo sagrado o divino. No obstante, un hecho palmario, que no estaría a discusión sería la presencia de la mística en casi todas las culturas e incluso en pueblos mal llamados primitivos que, en su caso, sean procurado esta conexión con los dioses, los ancestros, los espíritus… con la ingesta de plantas o sustancias psicoactivas. (Lucero, 2012, p. 6) La palabra mística, en su raíz etimológica, procede del mismo verbo que significa cerrar (los ojos) y de la palabra secreto. Los místicos de todos los tiempos, por las más distintas vías y empleando todo tipo de técnicas y facultativos, realizan esta introyección que los comunica con el *numen* (diría el teólogo protestante Rudolf Otto) con lo sagrado en su pureza y que como tal permanece oculto al común de los profanos; es ese misterio el que embarga al *homo religioso*, desde lo profundo, liberándolo de la noción ordinaria de que el mundo es sólo de naturaleza y hechura material.

Un punto que me interesa resaltar y que retomaré es que, para ciertas tradiciones religiosas y espirituales, como la católica, la vivencia mística se entiende como una experiencia directa de Dios que conlleva la activación de las facultades más elevadas del alma; no obstante, como lo sostiene Cancelo García: “Dicho conocimiento no puede ser adquirido voluntariamente por la propia actividad, sino que viene exclusivamente de Dios.” (Cancelo García, 2011, p. 11) Entendemos que para la vía mística católica Dios es el que elige a quien manifestarse, su Divina Voluntad privilegia al místico. Y no podría ser de otra manera ya que

de lo contrario cualquier, con la debida formación y disciplina, podría alcanzar este encuentro; habrá que entender, desde esta vía mística, que nada hay en el ser humano que pueda motivar a Dios para darle semejante gracia.

¿Qué tan íntima o personal es esta comunión entre Creador y criatura? Para autores como Susana Lucero la experiencia mística es totalmente privada y personal; resulta difícil de compartir o trasmitir; ante lo divino, el místico presencia lo inefable; así que todos sus atavíos religiosos como rituales, dogmas explicativos tendrían un valor y una importancia secundaria. "Desde el punto de vista del experimentador, cada persona tiene su propia religión privada a partir de sus propias revelaciones, ya sea Dios, lo Uno, el Absoluto o el Dios Desconocido; es decir, cada místico descubre, desarrolla y retiene su propia religión interior." (Lucero, 2012, p. 11) La anterior afirmación puede ser tomada como verdadera para ciertas prácticas místicas como las que involucran las actuales ingestas de plantas de poder; pero, para otras vías más estructuradas y formales el encuentro con lo divino sólo puede ser entendido desde cierto contexto y marco religioso que le faculta no sólo significado, sino también sentido y propósito.

De allí que como ocurre, por ejemplo, en las religiosos monoteístas como el judaísmo, el cristianismo y el islam en lo que respecta a la visión mística esta, en algunos casos, traerá aparejada alguna revelación: un mensaje profético cargado de la urgencia de cambiar o prevenir algo; una clarividencia con estrecha relación con la doctrina de la religión de referencia o puede ser una manifestación onírica, es decir, un sueño constatado como imágenes que requieren de una interpretación para extraer su mensaje. (González Bernal, 2016, p. 7).

Entrar en un estado místico no es un hecho arbitrario ni espontáneo; conlleva su proceso; se siguen ciertos pasos al menos así lo demanda la mística teísta a la que contrastaremos con los estados de conciencia alterada por consumo de plantas de poder. Tal y como se refiere en los textos de San Juan de la Cruz, el camino a la comunión perfecta y mística con Dios primero demanda la purificación a la que denomina la noche oscura del alma en la que tiene lugar una renuncia a lo sensual y a lo mundano; empieza así la introspección que deja de lado el entendimiento y se deja guiar por la fe en esta noche que es el propio Dios escondido y revelándose como inefable. (Cadavid Ramírez, 2014, p. 143).

El alma del místico, liberada de toda apetencia mundana y de sus errores avanza hacía la vía iluminativa previa a la unitiva en la que se consumará la boda espiritual entre ella y Dios; en este vacío hay un desplazamiento, un eximirse momentáneo, de nuestra yoidad profana. (Lucero, 2012, p. 14).

Sesada esta yoidad, con sus vicios y apegos, queda el camino despejado para la iluminación manifestada como un resplandor infuso que se percibe con el ojo misterioso del alma. Esa luz no tiene parangón con ninguna otra, es inconmutable, invisible llena todo con su grandeza, belleza y hermosura. (Cancelo García, 2011, p. 21).

Esta alma iluminada ha logrado vaciarse para ser llanada de ser. Hay espasmo en ella y desasosiego ante la incomprensión de la experiencia. (Santiesteban Oliva, 2016, pág. 62). Como lo refiere el Maestro Eckhart en su explicación del Jesús furioso arrojando a los mercaderes del templo: Dios quiere tener el templo vacío, para que allí dentro no haya nada que no sea Él. Por eso le agrada mucho ese templo, que le es tan semejante… (Eckhart, 2008, p. 35).

Estos mercaderes, entiende el Maestro Eckhart, son la gente que se abstiene de pecar y que realizan todo tipo de buenas obras con la intención de agradar a Dios; no sabiendo que esto de nada les vale pues ningún mérito les granjea el favor divino; a no ser que Él quiera, gratuitamente, dispensárselo. (Eckhart, 2008, p. 36) Dios al entrar al templo (alma liberada de vanidades, engreimientos, soberbia…) resplandece cual luz verdadera expulsando la ignorancia que son las tinieblas. Vacío el templo de todos los impedimentos o atributos personales e ignorancia, brilla en él el Dios increado: “Todo cuanto es inferior a los ángeles, en modo alguno se le iguala… El alma se ha arraigado a ser anonadada y no puede, por sí misma, retornar a sí misma; tan lejos se ha marchado antes de que Dios la haya sostenido…”. (Eckhart, 2008, p. 38).

En esta divina presencia, el místico alcanza el éxtasis; éxtasis es un término del que hicieron uso con frecuencia Plotino y los neoplatónicos que etimológicamente significa desplazamiento, pérdida… el alma se fuga o trasciende el mundo para trasladarse a una región que lo pone en comunión directa con Dios.

En este estado, el místico queda absorto en una admiración, embeleso, perplejidad, arrobamiento o rapto de éxtasis que implica la unión mística con Dios. Es en este encuentro que se trasciende el ser-ahí y se logra fundirse con el Ser

universal; en la vivencia avasallante de Dios hay ese deseo de abandonarse en el Absoluto el cual desborda el alma humana y sólo se le puede alcanzar por breves momentos en el éxtasis místico. (Santiesteban Oliva, 2016, p. 61).

Como ya lo referir al citar al maestro Eckhart, para la mística cristiana en particular este éxtasis místico era ante todo una gracia, un regalo de Dios; no así para la mística pagana la cual suponía que dicho éxtasis era alcanzado por el esfuerzo humano; en los casos correlativos en los que se alcanzan estados de conciencia alterada por consumo de plantas de poder en esta acción ni siquiera se requiere de gran esfuerzo sólo el pasivo consumo; el permitir que la sustancia haga lo suyo y abra las ventanas de la percepción extrasensorial.

Regalo o no, fruto del esfuerzo ascético introspectivo o gracia divina, el arrobamiento místico, en testimonio de quienes lo experimentan, resulta inefable; las palabras quedan cortas y sobrepasas; el entendimiento racional se ve incapaz de darle descripción y explicación a la manifestación de lo divino. (Santiesteban Oliva, 2016, p. 63).

Si la ciencia y la filosofía se presentan incapaces de dar una explicación y definición de esa supra-realidad del misticismo; la que acierta en hacerlo desde el juego de la metáfora y el lenguaje figurativo es el arte: dígase la poesía o la música. (Lucero, 2012, p. 13). Esa presencia inefable que sólo se deja tocar descriptivamente por el nervio artístico es de una grandeza desbordada es lo que Rudolf Otto define como lo *tremendo*; pero no porque sea amenazante, terrorífico sino porque no hay referencia ni parangón a la que pueda el entendimiento sujetarse para describirla, resulta inimaginable y trascendente.

Anulado el entendimiento ante la contemplación de Dios como Absoluto, en lo profundo de su alma lo encuentra el místico; y he aquí la paradoja ¿es esta inmanente puerta la entrada a la trascendencia? porque es sabido por teólogos y místicos que Dios no es un lugar y es ante todo exterior ya que, cualitativamente, es algo distinto a cualquiera de sus creaturas e infinitamente superior a todas ellas. Entonces lo cierto y verdadero es que en este encuentro y comunión es más bien el alma del místico la que se pierde en Dios: “Cuando se encuentra, pues, a Dios en el propio interior se está, en cierto modo, fuera de sí mismo ya que se está en Dios.” (Cancelo García, 2011, p. 26).

Vacío de sí mismo, perdido en este silencio trascendental, el místico logra una felicidad plena y excedida. Desde su temporalidad, de ser creatural y por tanto finito alcanza lo eterno; el instante del arrobamiento se llena de eternidad, la no duración:

> En el momento del mayor amor el ser se disuelve y se confunde con el otro, con el Ser. En ese momento queda abolido el tiempo fenomenológico, queda abolido el antes y el después y queda un presente eterno por intensidad. (Santiesteban Oliva, 2016, p. 65).

Más que la visión contemplativa del Absoluto, lo realmente sustancial del arrobamiento místico, al menos para la tradición católica, es el experimentar el amor de Dios; él se consuma en el perfecto matrimonio entre el alma (la amada) y el amado (Dios). Este amor percibido como éxtasis divino produce una fascinación y un sentimiento de saciedad propia. De regreso a la vida diaria, condenado temporalmente a esta realidad mundana que tras el arrobamiento no puede menos que resultarle insípida al místico; ha ganado en exigencia ante el recuerdo de lo inefable al grado que no puede contentarse con algo que no sea menos que Dios. (Cancelo García, 2011, p. 23).

La visión, el arrobamiento, el éxtasis y sobre todo el amor divino implicado en la experiencia mística dejan tocado a quien los vivencio; ya no es la misma persona algo en lo profundo, entendido como gracia, lo ha transformado moral y espiritualmente hay un ímpetu en el de seguir buscando y encontrando a Dios en todo; y con respecto a sus prójimos hay la intención de darles a conocer al Amado, al Ser supremo que es ante todo amor infinito. (González Bernal, 2016, p. 6).

Quien ha logrado ese grado de comunión mística con Dios tiene el riesgo cerrarse en esa experiencia y divorciarse del mundo y sus penurias; o puede ocurrir lo contrario que el alma llena de Dios se desborde en caridad por los demás y compadezca a todos aquellos que no han conocido el divino Amor.

A la experiencia mística lo que le da encause y sentido, al menos para el ordinario entendimiento, es la doctrina de pertenencia de la que derivan una serie de categorías teológicas que le otorgan unidad y la conectan con la realidad tanto sagrada como profana. (Blanco Pérez, 2020, p. 25). Si el misticismo involucra

una vivencia intensa y cercana de Dios, esta como tal deberá recibir, preliminarmente, una definición o categorización de parte de la doctrina religiosa o bien de la filosofía de la que es creyente o partidario el místico. (Lucero, 2012, p. 13). Entiéndase, por tanto, que, aunque prevalecen elementos comunes en todas las vías místicas de las distintas religiones y tradiciones cada místico describirá y asimilará su experiencia empleando las concepciones teológicas de su fe o confesión. (Blanco Pérez, 2020, p. 28). Como ya lo hemos referido, el carácter inefable de la experiencia mística, en la mayoría de los casos, y más cuando puede traer aparejada algún mensaje que demanda su desciframiento requerirá de la doctrina para ser esclarecida; aunque:

> En la medida en que la experiencia remite a una contemplación cósmica, parecería que ella fuese más allá de la doctrina; al mismo tiempo, la doctrina adquiere un cariz nuevo cuando se vislumbra la experiencia sobre la que se basa. (Perlongher, 2013, p. 12).

O puede ocurrir exactamente lo contrario si el místico se evade o insubordina a las estructuras doctrinales de control de la casta sacerdotal predominante en su mundo religioso de origen; en este caso podría proponer una nueva exegesis del credo o las verdades hegemónicas incurriendo en herejía; o en un caso aún más radical, sus visiones místicas le pueden sugerir el proponer una nueva doctrina que dé pie, en carácter de apostasía, a una nueva confesión o religión.

Partiendo de lo anterior y desde una perspectiva secular, personajes como Jesucristo o el propio Buda calificarían como místicos que vinieron a revolucionar su mundo religioso al ofrecer una nueva vía espiritual que disentía con las opciones salvadoras, redentoras o iluminadoras hegemónicas de su tiempo. Como es la intención de este trabajo; sería interesante cuestionarnos: ¿si otro tipo de encuentros con lo sagrado inducidos, dado el caso, con plantas de poder podrían resultar lo bastantes reveladores o inspiradores para los experimentadores al grado de incitarlos a reformar una religión o a crear una nueva?

No es del todo desacertado sostener que las plantas y las drogas psicoactivas en general surgieron y predominaron, como dispensadores de experiencias místicas o espirituales, en estadios históricos culturales más tempranos o arcaicos

a los que vieron surgir las vías ascéticas o disciplinas místicas que elevan el alma o conciencia del practicante a lo divino. De igual forma que ocurre con las experiencias místicas ascéticas, también las ciencias modernas han esclarecido que ocurre en el cerebro de las personas que ingieren drogas psicoactivas hay un bloqueo del poder inhibitorio de la serotonina lo cual produce vivencia holísticas aunadas a un sentimiento de liberación mental: "como si el sujeto se creyera eximido de cumplir con los más escrupulosos cánones de análisis racional y de renunciar a la aceptación indiscriminada de lo imaginario como real". (Blanco Pérez, 2020, p. 25).

Coincido con el historiador González Wagner cuando señala en su artículo *Psicoactivos, misticismo y religión* que las sustancias de carácter tóxico o psicoactivas resultan el medio más cómodo y rápido para alcanzar estados de conciencia alterados; es decir, no requieren de la disciplina monástica que sigue un practicante del Zen-budista o de una religiosa de claustro de una orden como las Carmelitas descalzas. Por otro lado, en alusión de lo que mencione acerca de su uso temprano en los albores de la civilización, el origen vegetal de dichas sustancias por sí mismo nos habla de su relación con pueblos agrarios con una estrecha relación con la naturaleza. (González Wagner, 1984, p. 32).

Podemos hablar de un impulso místico-religioso, presente en todos los pueblos, que fue satisfecho desde épocas remotas con el consumo de plantas psicotrópicas capaces de inducir el éxtasis. El hecho es, entonces, que la antigüedad heredó, estas prácticas de épocas más remotas, de tal suerte que el uso ritual de psicoactivos vegetales lo realizaban chamanes de tribus de cazadores euro-asiáticos del Mesolítico y probablemente también del Paleolítico. (González Wagner, 1984, p. 47).

El uso de alucinógenos y psicotrópicos en contextos rituales entró con el tiempo en desuso en el Viejo Mundo dado la Revolución Neolíticas y el aparejado desarrollo socioeconómico e ideológico de estos pueblos; mientras que en el Nuevo Mundo el chamanismo extático asociado a plantas de poder continuó y es de estas culturas de donde es retomado por los movimientos neo-espiritualistas contemporáneos. (González Wagner, 1984, p. 48).

En el caso de las culturas antiguas tanto europeas como de medio oriente, en ellas destaca precisamente una religiosidad mistérica asociada al consumo de

todo tipo de sustancias capaces de inducir precisamente estados de conciencia alterados; pero, como bien lo afirme, con el advenimiento de otro tipo religiosidad del tipo monoteístas el éxtasis divino se buscó más a través de la ascesis. Pero vayamos por parte, en la antigua Grecia, en los misterios eleusinos el éxtasis era facultado por el consumo del cornezuelo del centeno llamado también *fuego sagrado*; los hindúes junto con los persas bebían brebajes sagrados, el famoso *soma* del *Veda*, y el *haoma* del *Avesta*. (Lucero, 2012, p. 9).

Otras prácticas religiosas también griegas que mantuvieron algo de su herencia arcaica son los cultos y rituales a Dionisos; en honor a este dios se realizaban frenéticas ceremonias que algo tenían de chamánicas dado que sus adoradores bebían un vino al cual, para potenciar su capacidad embriagadora, se le mezclaba con algunas plantas psicotrópicas (González Wagner, 1984, p. 43). Estos rituales que implicaban también prácticas orgiásticas, conocidas en tiempos del Imperio Romana como bacanales, fueron demeritados y combatidos por el Cristianismo triunfante que rescató el valor simbólico sagrado del vino desde un contexto sacramental abonado por su doctrina.

En los años sesenta del siglo pasado buscadores de la espiritualidad y el éxtasis divino remontaron su tradición cristiana y entraron en contacto con las culturas nativas americanas y de ellas reaprendieron el uso de las plantas de poder, como el peyote o de preparados psicoactivos como la *ayahuasca*. Uno de estos buscadores, Aldous Huxley, nos legó una obra donde describe su experiencia con estas sustancias; experiencias que sin duda son un buen testimonio de lo que estas producen en el organismo y cómo alteran la conciencia. Huxley, en su obra publicada en 1954, *Las puertas de la percepción* nos cuenta dichas experiencias inducidas por el consumo de la mezcalina-alcaloide derivada del peyote, un cactus que en la actualidad siguen usando en sus rituales pueblos amerindios como el *wixárika*.

Una de sus primeras sensaciones que produjo en él la ingesta de la mezcalina fue la liberación del yo; este demarcarse de los elementos que nos dan identidad, una identidad ligada al cuerpo y al mundo. Como ya vimos esta liberación no es ajena al trance místico en el cual el alma vacía de sí se funde con Dios o con lo divino; pero, en el caso de Huxley el No-Yo logra su comunión no con una presencia trascendente, sino se resuelve en una suerte de inmanencia con todo

su entorno; situado en una habitación, rodeado de muebles esto fue lo que experimentó:

> …varios minutos –¿o fueron siglos?–, no en mera contemplación de estas patas de bambú, sino realmente siendo ellas o, mejor dicho, siendo yo mismo en ellas o, todavía con más precisión –pues "yo" no intervenía en el asunto, como tampoco en cierto modo, "ellas"–, siendo mi No mismo en él No-Misma que era la silla. (Huxley, p. 8)

Otro punto en común entre ambas experiencias supra-racionales es la ampliación de la percepción y de la conciencia; en esto hay una coincidencia con las ideas epistemológicas que definen el desborde de la percepción en el estado místico, en efecto, Huxley también precisa que en nuestra percepción del mundo actúa lo que llama *válvula reducidora* la cual también se encarga de sesgar las sensaciones que recibimos del mundo exterior dejando pasar sólo el material utilitario seleccionado por nuestra estrecha inteligencia individual. Cuando se ingiere mezcalina o cualquier otra psicoactiva del estilo, hay un menoscabo de la eficiencia de la *válvula reducidora* del cerebro es entonces que ocurren cosas interesantes, precisa el autor de *Un mundo Feliz;* aclarando neurocientíficamente el porqué de este menoscabo señala que hay una reducción en el ingreso de azúcar al cerebro situación que pone, por así decirlo, famélico al ego, lo debilita, pierde interés en las relaciones espaciales y temporales; la inteligencia libre se cuela por la *válvula*, la cual ya no es hermética, comienzan así a presentarse todo tipo de experiencias biológicamente sorprendentes desde la perspectiva del viajante: "En algunos casos, se puede tener percepciones extrasensoriales". (Huxley, p. 9).

Es por lo anterior que bajo los efectos de la mezcalina la persona redescubre su mundo. Lo que definió el filósofo empirista inglés, John Locke, como caracteres secundarios de las cosas: colores, texturas, aromas… ahora cobran una notoria intensidad se vuelven primarios y más importantes que la masa, posiciones y dimensiones de los objetos; esta percepción de la realidad, lo dice Huxley, es muy parecida a la que experimentan los místicos cuando no sólo en la vista interior, sino también en la exterior esa que tienen comprometida con el mundo

que los rodea es invadida por un brillo sobrenatural; en este redescubrimiento del mundo hay también un arrobamiento y un agrado por este nuevo espectáculo que nos remite a la esencia de las cosas: "mirar el divino No-mismo de la flor, del libro, de la silla, del pantalón". (Huxley, p. 13) En la experiencia mística, desde sus bases teológicas, esta visión sagrada de la realidad es comprendida como la omnipresencia de Dios; quien está en todas partes; pero nada lo contiene, sino que Él es el continente de todo lo por el creado.

Así como la percepción del espacio varía bajo los efectos de la mezcalina también la del tiempo; como lo testificó Huxley sentía estar en un perpetuo presente en él que todo está en todo tras la desaparición del ego. (Huxley, p. 10) Había logrado liberarse del mundo ordinario; ese mundo:

> …de los juicios morales y las consideraciones utilitarias; al mundo y era este aspecto de la vida humana el que quería ante todo olvidar de la afirmación de sí mismo, de la presunción, de las palabras excesivamente valoradas y de las naciones adoradas idolátricamente. (Huxley, p. 13)

Se está totalmente abrumado, como en el arrebato místico, incapaz de darle definición a esa realidad exterior e interior redescubierta gracias a la amplificación de la percepción y de la conciencia; en el místico, habría que señalarlo, es Dios quien lo desborda cognitivamente. Con la persona que ha tomado una sustancia psicoactiva puede ser también Dios quien provoque esta reacción o bien puede ser la realidad re-sacralizada al ser remitida a su raíz esencialista o arquetípica.

Bajo el testimonio de Huxley se entiende que hay muchos puntos de coincidencia entre ambas prácticas espirituales: la ascética y las plantas de poder; ambas les dispensan a la persona una percepción no ordinaria de la realidad; presencian lo inefable pues se trata en las dos de una exploración de esa dimensión bien psíquica o espiritual de la realidad; en estas vías, cada una por su cuenta, el que ora o el que ingesta platas de poder hay, sin distingo, un languidecer del ego y una sensación de disolución en una totalidad vivificante que da un sentido de plenitud y realización plena tras una superación previa del anclaje a las pasiones, necesidades y deseos terrenales: como dice Perlongher, citando a Martine

Xiberras, la experiencia alucinógena se encuentra en efecto muy cercana a la experiencia mística del mundo. (Perlongher, 2013, p. 104).

Desde la perspectiva de Huxley lo que sucede bajo la influencia de la mezcalina o de cualquier otra droga psicoactiva presente o por desarrollarse en un futuro (como el *soma* de su novela *Un mundo feliz*) no puede equiparse existencialmente con la realización del fin último y definitivo de la vida humana a los cuales define como el Esclarecimiento y la Visión Beatífica: "Yo me limito a decir que la experiencia con la mezcalina es lo que los teólogos católicos llaman una *gracia gratuita*, no necesaria para la salvación, pero que puede ayudar a ella y debe ser aceptada con agradecimiento, si es que llegamos a recibirla". (Huxley, p. 28).

La vía místico-ascética a dicha realización suele ser muy ardua, como ya se precisó, en cambio las plantas de poder ofrecen un encuentro con lo sobrenatural (quizás en sus dimensiones más elementales o psíquicas), más allá del tiempo y el espacio, de forma expedita y eficaz; habrá que considerar también que la gran variedad de estos hongos, peyote, *ayahuasca*…están al alcance de la persona ordinaria a la que algunos puristas de la espiritualidad llamarían profano. Preguntémonos si dichos psicoactivos vegetales congenian precisamente con la mentalidad moderna de la inmediatez; la cual demanda un contacto con lo espiritual cercano, intenso y sobre todo expedito sin muchos rebuscamientos doctrinales ni elaborados rituales y menos bajo condicionamientos disciplinarios rigurosos y hasta de renuncia.

El individuo de la postmodernidad está ávido de ser sorprendido muchas veces clientelarmente por esta sociedad de consumo; entiéndase que ha crecido en un mundo sobre-tecnologizado siempre abierto a las innovaciones como el Internet, los videojuegos, la realidad aumentada y la virtual; sin descartar otros artilugios de entretención un tanto más viejas como la radio, el cine y la televisión; esta última ahora rearmada o enriquecida con los servicios de *streaming*.

Contra estos facilitadores de experiencias compite la espiritualidad y el misticismo; ante esta realidad, como suele ocurrir: si mi guía espiritual tradicional ese hombre o mujer sabios que me está formando en la oración y la contemplación o en las prácticas meditativas o yóguicas me exige largas y disciplinantes horas de prácticas en las que puedo o no tener resultados sorprendentes o arroba-

dores y a esto habría que sumarle ciertas renuncias como la abstinencia de carne o de sexo; nuestro postmoderno individuo muy probablemente se decante, por curiosidad o genuino interés de realización, por alguna planta de poder como el peyote. En esta nuestra postmodernidad mercantilista, amante de la inmediatez y demandante de satisfacciones expeditas; en ella cualquiera puede tomar plantas psicoactivas; y están relativamente al alcance de todo público; por ejemplo, en las propias redes sociales no faltan chamanes de Internet que ofrecen estos tipos de viajes interiores y espirituales a través de preparados psicoactivos como la *ayahuasca*. Por el contrario, y en contrapunto, resulta más difícil ser un místico; el místico es, tal parece, un personaje de otra época más lejana cuando prevalecía la hegemonía espiritual de algunos de los principales dogmas religiosos como el cristiano-católico.

Abundando en la anterior idea, se puede decir que el *esoterismo de masas*, término con el que definimos al conjunto de productos culturales neo-espirituales o neo-religiosos que circulan en el mercado mundial de las religiones, ha acogido desde el siglo pasado a las plantas de poder o psicoactivas como parte de su catálogo de dispensadores de experiencias espirituales, psíquicas o extra sensoriales. No le ha dado, por otra parte, la misma acogida a las praxis religiosas místicas y esto ha sido por obvias razones como las que acabamos de referir; en términos bastante mercantilistas es más vendible una ingesta de mezcalina en cualquiera de sus presentaciones que una vivencia de claustro en un convento o monasterio de la religión o escuela espiritual que sea. El consumo de plantas de poder no exige, por lo regular, la aceptación y estudio de algún cierto credo o doctrina ni de un compromiso de por vida o de menos por un tiempo así como tampoco requiere de un ritual demasiado elaborado, al manos no en su ingesta más profana y comercial.

Pero sobre lo anterior habría que tener algunas salvedades. Veamos cuales. Dentro de la literatura del *esoterismo de masas* la obra de Carlos Castaneda goza de mucha popularidad, hasta la actualidad, en el tema de las plantas de poder. En su célebre libro *Las enseñanzas de Don Juan*, Castaneda nos ofrece un cautivador relato en el que destaca como su maestro, Juan Matus, lo hizo consumir plantas de poder no con un fin recreativo ni siquiera investigativo, sino para ayudarlo a romper sus ataduras racionales que lo sujetaban a una visión estrecha

y sesgada de la realidad. En posteriores títulos, Castaneda ya no vuelve a mencionar a dichas plantas pues entiende uno como lector que estas ya cumplieron su función y ahora el aprendiz de *nahual* pudo ya avanzar en el estudio y práctica de otras técnicas chamánicas como el *arte de ensoñar* o el *acechamiento.* El consumo de plantas de poder o psicoactivas, ya lo referimos, es una práctica antiquísima y sin duda en su momento reservada a unos pocos iniciados; el problema es que ahora, fuera de sus contextos religioso, dichas plantas están al alcance de cualquiera que pueda pagar la ceremonia y la ingesta; y en algunos casos basta con una exploración en el campo para dar con algún hongo alucinógeno.

Cómo lo refiere González Wagner, el chamán en épocas arcaicas y en algunas comunidades tribales actuales es todo un especialista en el contacto y comunicación con otros mundos; sin desvirtuarlo por las parafernalias que revisten muchos de sus rituales, su conocimiento de las platas de poder le permiten alcanzar ciertos trances que lo disponen, según su tradición, para entrar en comunicación con los ancestros o divinidades. Estas prácticas que pudieran parecer muy personales, él sabe extenderlas a su comunidad para promover entre ella la solidaridad, la cohesión y la identidad cultural. (González Wagner, 1984, p. 54). En este tenor, habría que marcar la diferenciación entre los rituales practicados por estos chamanes bajo el arropamiento de su cultura y tradición a la simple ingesta recreativas de plantas psicotrópicas o alucinógenas; como también veremos en las páginas finales de este artículo, a un buscador de lo espiritual que desee experimentar con plantas de poder se le debería exigir un mínimo de respeto, seriedad y de información en su uso como en cierta forma lo proponía el Padre Jorge Manzano.

Entiendo que las plantas de poder en sus orígenes pertenecen a contextos arcaicos o tribales esto señala que siguen estando ligadas a un pensamiento de orden mágico; en este sentido suele ocurrir que el chamán ingiere la bebida psicoactiva para entrar en trance y poder ver el mal espiritual que aqueja a una persona o para incrementar su clarividencia tanto para sondear el pasado como anticipar el futuro; gracias al estado extático se hace dueño de un poder que le permite, aparentemente, hacer uso de las fuerzas de la naturalezas o de los seres elementales que la gobiernan. (Perlongher, 2013, p. 103).

En la tradición judeo-cristiana el místico, el tocado por Dios, se dice que también alcanza visiones proféticas y en el caso de muchos santos, que fueron grandes místicos, realizaban todo tipo de milagros. El chamán es un mago o bien un brujo que en sus trances cree lograr un dominio o control sobre la naturaleza y los espíritus que la habitan y gobiernan. En cambio, el místico se reconoce como dominado por Dios, quien lo emplea de instrumento para actuar providencialmente en el mundo: toda la gloría es para Él y no para la criatura que vehicula su gracia.

Mantener este respeto teocéntrico a la relación Creador-criatura obligó a las religiones monoteístas a implementar un control institucional sobre la experiencia mística. Como lo señala González Wagner, la fiscalización de la experiencia mística de parte de la burocracia y corporaciones sacerdotales les permitió mantenerla bajo los estrechos márgenes de las estructuras eclesiásticas; a los ascetas o buscadores espirituales que se sustraían de dichas estructuras se les tachaba de brujos o magos y se presumía que sus trances o arrobamientos no eran divinos sino demoniacos; esta descalificación trazó una línea divisoria clara entre la religión y el esoterismo; la primera se mantenía fiel al teísmo y la segunda, por el contrario, se le tachaba de luciferina por creer en el poder manipulador (de la naturaleza e incluso de los seres humanos) de la magia. (González Wagner, 1984, p. 56).

Por obvia razones y bajo esta misma lógica resultó que emplear una planta de poder para obtener algún estado alterado de conciencia quedó más que invalidado por los mecanismos de control eclesiástica; por tanto, al ser vetada esta vía fácil y eficaz para el trance estático; no quedo para el buscador más que seguir la ruta mística esta sí validada por la Iglesia; entiéndase, que el ascetismo por resultar más rigurosa y menos expedito en su promesa de un acercamiento con lo divino la vieron los más profanos o menos comprometidos como inviable. He aquí un principio de descarte que reducía la cantidad de buscadores espirituales a un número aceptable y manejable para las jerarquías eclesiásticas; todo místico no regulado era un tentativo candidato a la herejía o incluso a la apostasía.

No en todos los casos el desacato a esta restricción ameritó una descalificación tan categórica como la que pesó sobre los practicantes de las ciencias ancestrales o precristiana; en algunos casos la embregues o incluso el drogarse con

alguna planta psicoactiva simplemente se les etiquetó, por parte de la religión hegemónica, como prácticas reprobables o en el peor de los casos pecaminosas que producían un embrutecimiento o locura impropios de un buen creyente.

Cómo ya se mencionó, las plantas de poder están de regreso en el contexto de la postmodernidad inscrita en el *esoterismo de masas.* Ya no hay dogma hegemónico de orden religioso capaz de prohibir su consumo; es más bien el Estado el que las proscribe catalogándolas en el mismo rango de otras drogas más adictivas o perniciosas y atribuyéndoles los mismos perjuicios en lo referente a la salud física y social; pero aun así están al alcance de cualquier buscador de experiencias místicas expeditas.

Valdría preguntarse qué carencias espirituales hay en las religiones contemporáneas hegemónicas que dejan una profunda insatisfacción existencial en sus creyentes; carencia que los conducen a buscar otras vías como las que encontró el Padre Jorge Manzano en las plantas de poder. El padre no fue abiertamente un promotor de su ingesta; pero, si las ponderó en artículos como *Los hongos, maestros de humildad;* señaló sobre la marihuana y los propios hongos que estos no aletargan el pensamiento, sino todo lo contrario lo revolucionan al grado de superar a la propia capacidad de hablar… de tal suerte que se puede decir que mejoran el potencial cognitivo de la persona; pero, no su habilidad para hablar; por eso, quien está bajo sus efectos fácilmente se le puede señalar de enloquecido o desvariado. (Manzano, 2012, p. 317). Aquí encontramos de comienzo una primera ponderación a dichas plantas de poder de parte, vaya la sorpresa, de un clérigo, claro uno perteneciente a la más vanguardista orden religiosa de la Iglesia, los jesuitas.

También advierte el Padre Manzano: “los hongos no producen de suyo la experiencia de lo divino”. (Manzano, 2012, p. 320). El tipo de experiencia que pueden llegar a facultar dependerán de la trayectoria de vida de la persona, de su preparación o formación religiosa (o incluso por la carencia de esta como lo demuestran las neurociencias). De tal suerte que lo conveniente en su uso será estar preparados o como bien se dice lo suficientemente purificado para que puedan en efecto funcionar como catalizadores de estados de conciencias realmente elevadas o trascendentes.

Estamos en una época postsecular en la que están de regreso muchas vías y expresiones religiosas antes proscriptas o bien consideradas como ya superadas por una modernidad que creyó haber dejado atrás, gracias a la ciencia, todo pensamiento mágico, mítico y religioso. Que, en nuestro presente clima de pluralidad religiosa, uno tan postmoderno, tengan cabida las plantas de poder no tiene nada de extraño; como ya lo referí estas se acoplan perfectamente a las mentalidades culturales sobre todo de las nuevas generaciones nativo digitales tan demandantes de novedades y de ser sorprendidas o de menos entretenidas. Lo interesante está en que un jesuita en vez de seguir la orden o directriz de su tradición religiosa, que las señala como parte de una forma de religiosidad arcaica, las haya revalorado al considerarlas cómo facilitadoras validas en el esfuerzo por superar la visión y entendimiento ordinario de la realidad. Desde la visión del Padre Manzano los místicos actuales y buscadores de lo espiritual pueden hacer uso de las plantas de poder con la debida seriedad, disciplina y sobre todo compromiso de no quedarse únicamente en la experiencia recreativa o lúdica. Quien busca con seriedad a Dios lo encuentra y hay más de una vía para hacerlo.

Bibliografía

Blanco Pérez, C. (2020). Cerebro y Mística. *Ideas y valores*.

Cadavid Ramírez, L. M. (2014). Experiencia mística: hacia una definición naturalizada. *Praxis Filosófica*.

Cancelo García , J. L. (2011). La experiencia mística de Dios en las Confesiones de San Agustín en relación con Las Moradas de Santa Teresa. *Indivisa*.

Eckhart (2008). *El fruto de la nada y otros escritos.* Siruela, Guadalajara.

González Bernal, E. (2016). El lenguaje teológico en los místicos: éxtasis y kénosis. *Theologica Xaveriana*.

González Wagner, C. (1984). Psicoactivos, misticismo y religión. *Gerión.* Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.

Huxley, A. (s.f.). *Las puertas de la percpeción.* Recuperado el 2 de Abril de 2023, de Academia : https://www.academia.edu/10689029/Aldous_Huxley_Las_puertas_de_la_percion

Lucero, S. (2012). *La Mística en el Cristianismo Occidental.* Recuperado el 1 de abril de 2023, de Parque de Estudio y Reflexión Punta de Vacas: chrome-ex-

tension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.parclabelleidee.fr/docs/productions/Lamisticacristianismooccidental.pdf
Manzano, J. (2012). Hongos, maestros de humildad. *Xipe Totek* .
Perlongher, N. (2013). “La religión de la ayahuasca”, en L. Herrera, *Droga, cultura y farmacolonialidad: la alteración narcográfica.* Chile: Universidad Central de Chile.
Santiesteban Oliva, H. (2016). La suspensión mística. *Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro*.

La interfé como visión, encarnación y propuesta interreligiosa según Jorge Manzano

Elías González Gómez

Introducción

Dicen que hay enseñanzas que toman su tiempo en integrarse a la vida; verdades que hay que dejar asentar, en ocasiones durante años, para poderlas poco a poco comprender. En mi vida, una de estas enseñanzas es la de la interfé. Me fue transmitida a través de lo compartido con Jorge Manzano en los escasos tres años en los que tuvimos la oportunidad de coincidir. En un inicio no contaba ni con las herramientas ni con la suficiente madurez como para poder integrar la interfé existencialmente en mis acciones, en mi pensamiento, incluso en mi cuerpo. Estos años fueron mi iniciación y envío en el diálogo interreligioso, vocación que reconocí en aquel entonces y que he seguido de muchas y variables maneras. Ahora, a una década de su fallecimiento, puedo humildemente constatar que, sin terminar de comprender por completo la interfé, por lo menos soy más capaz de balbucear algo acerca de ella. Este texto forma parte de un esfuerzo más elaborado, extendido y complejo por situar y desarrollar la interfé.

Si bien Jorge Manzano acuñó el término, la transmisión de lo que realmente significa lo realizó a través de su experiencia viva y testimonio compartido, más no lo trabajó filosófica o teológicamente. Mi intención, que va más allá de reconocer el legado de un maestro o del afán de aportar algo nuevo al campo de la discusión interreligiosa, tiene mucho de proceso de introspección y de autoconocimiento. En otras palabras, me embarco en la tarea de pensar la interfé para entenderme, para comprender lo que Manzano instauró en mí como herencia, para poder vivir con esto que he recibido.

En ese sentido, pienso con y desde Manzano, pero yendo más allá de él. No con el afán de superarle, sino por el simple hecho de que él no trabajó explícitamente el término "interfé" en algún texto, artículo o libro, por lo que todo mi trabajo se basa en tomar una intuición y elaborarla, o de escribir sobre algo que conozco por la vida de un hombre al que quise y admiré, y que me transmitió este saber no por libros sino por convivencia. De cualquier manera, no pretendo (ni en este trabajo ni en los que le seguirán) afirmar que Jorge estaría de acuerdo conmigo. Por el contrario, pienso desde el punto en el camino donde él me dejó encaminado, con la confianza de que encontraría mi propio rumbo.

Al ser el objetivo de este libro una recuperación de la vida, obra y pensamiento de Jorge Manzano, mi intención en las páginas que siguen es el de aproximarme a la interfé desde lo que aprendí de Jorge, recuperando aspectos de su vida y de la Fundación interreligiosa que bautizó como Carpe Diem Interfé. Sin embargo, es fundamental contextualizar la pertinencia de la interfé indistintamente del valor sentimental que pudiera tener para quienes queremos honrar a Jorge. Estoy convencido que el aporte de la interfé es de interés tanto para quienes conocieron a Manzano como para quienes no lo hicieron.

Para mostrar la pertinencia del concepto, inicio mis reflexiones con una problematización del diálogo interreligioso, campo en el que ubico a la interfé. Posteriormente recupero algo de la vida de Jorge haciendo énfasis en el aspecto interreligioso, como él mismo hizo en su autobiografía. De igual manera, traigo a colación algunas de las principales acciones de la Fundación Carpe Diem Interfé, en donde descubro tanto el término como el espíritu que le sustenta. Finalmente, integro el análisis de la interfé dentro del paradigma de la fe, es decir, trato de responder a preguntas como: ¿se trata la interfé de un modo particular de fe?, ¿qué es la interfé y cuál es su relación con el diálogo interreligioso?

Problematización del diálogo interreligioso

Junto con la consciencia ecológica, la perspectiva de género y la justicia social, el diálogo interreligioso es un signo fundamental de nuestro tiempo, tanto a nivel social como religioso. En la sociedad en general, así como dentro de las instituciones o tradiciones religiosas, encontramos que, con la excepción de ciertos grupos, se aceptan cada vez menos los exclusivismos y fanatismos antes tan

comunes. Si bien es cierto que todavía queda mucho camino por andar y que las perspectivas interreligiosas son diversas, me parece que ya no es posible detener la inercia interreligiosa de las sociedades contemporáneas.

Lejos de ser una valoración moral, las afirmaciones anteriores tienen más el tono de una constatación sociológica. Si pasamos a la problematización del hecho, habría que subrayar la enorme complejidad que el diálogo interreligioso encierra. En primer lugar, no queda claro qué se entiende por "diálogo interreligioso". Una definición rápida y superficial puede quedarse en la mera obviedad: el diálogo interreligioso es el diálogo entre distintas religiones. En parte sí, pero ¿a qué tipo de diálogo nos referimos?, ¿dentro de qué esquema filosófico estamos entendiendo el diálogo?, ¿entendemos lo mismo por "religión"? En este primer apartado no pretendo agotar la discusión, que por otro lado ya he abordado en otras investigaciones (González Gómez, 2023a y 2023b). Mi afán radica únicamente en ofrecer un preámbulo que contextualice en donde se enmarca la propuesta de la interfé, y, al mismo tiempo, cuál es su contribución.

Si aceptamos una definición amplia del diálogo interreligioso, podemos decir que este ha existido desde los albores de la humanidad. En cada ocasión que personas de distintas tradiciones religiosas se cruzaron, fuese por motivos comerciales, bélicos, diplomáticos o el mero azar, podríamos hablar, sino de diálogo interreligioso como tal, por lo menos sí de un encuentro interreligioso. Existen encuentros famosos, como el de san Francisco de Asís con el sultán Malik al Kamil en 1219, o el de la delegación de evangelizadores franciscanos con las élites indígenas del Anahuac en 1524 (Esteva, 2019, pp. 150-151). Pero esto son "los famosos", los que destacan entre cientos de miles de intercambios y relaciones de las que tenemos poca o nada de información. En realidad, sabemos que las tradiciones espirituales del planeta no son hechos aislados sino procesos porosos, en donde el cristianismo, por ejemplo, no puede entenderse sin las mutuas fecundaciones entre el judaísmo y el helenismo, siendo este último a su vez la conformación de distintas tradiciones que se influyeron entre sí durante siglos, incluyendo ideas de la India. Otro caso es el budismo zen, el cual inició con el legendario Budhadharma y su llegada a China desde India, logrando una síntesis entre el budismo indio y el taoísmo chino, de la cual nació el budismo *chan*, que

posteriormente, al llegar a Japón siglos después con Dogen Zenji (fundador del Soto), se convirtió en el *zen*.

Esta concepción presupone la universalidad del hecho religioso. Como lo muestra Abdennur Prado (2018), no podemos asumir la universalidad de la religión sin más. Por el contrario, una crítica genealógica del concepto revela su carácter colonial y el papel que fungió dentro de lo que el pensamiento decolonial ha denominado como modernidad-colonialidad. Esto no quiere decir que antes de la modernidad no se cultivara la dimensión espiritual del ser humano o que no hubiera grupos organizados que lo hicieran. Se refiere a que la noción de religión como un universal humano tiene su historia, y parte de la construcción del cristianismo como religión, posteriormente viene la laicidad y el surgimiento de las ciencias de las religiones que buscaron "lo religioso" en otros pueblos para crear el abstracto "religión", comparándolas, jerarquizándolas y catalogándolas según conceptos y criterios que les eran totalmente ajenos a las culturas no-europeas. Para profundizar en este aspecto, remito a la obra ya citada de Prado y a mis propias investigaciones (González, 2023a). Por ahora basta lo dicho para sumarle complejidad al tema tratado.

Si la "religión", por lo menos tal y como la entendemos actualmente, es una invención moderna, entonces el diálogo interreligioso también lo es. En ese sentido, tal vez tendríamos que recuperar el primer Parlamento de las Religiones del Mundo, llevado a cabo en Chicago en 1893, como el paradigma del diálogo interreligioso moderno. A partir de entonces comenzó a fraguarse en los Estados Unidos lo que hoy se conoce como el *interfaith movement*, una suerte de inédita sustantivación e institucionalización del diálogo interreligioso, y que se encarna tanto en los modos de concebir el diálogo interreligioso (casi siempre en términos diplomáticos, de reconciliación, de mutuo conocimiento, etcétera) como en las organizaciones fundadas desde entonces: *Parlamento de las Religiones del Mundo, Religiones por la Paz, United Religions Initiatives* (URI), *North American Interfaith Network* (NAIN) y un largo etcétera.

En la actualidad el diálogo interreligioso se ha complejizado al punto de existir distintas organizaciones con alcances locales, nacionales y hasta internacionales (en México, por ejemplo, por ley cada estado tiene que tener su Consejo Interreligioso, aunque en la práctica unos funcionen mejor que otros y se hayan

en ocasiones prestado a fortalecimiento de privilegios de ciertas tradiciones y sus agendas en lugar de un auténtico diálogo); también existen cursos de formación, posgrados, talleres y un sinfín de opciones que se insertan dentro de este marco. No podemos reducir pues el diálogo interreligioso al clásico encuentro entre el imam, el sacerdote y el rabino. La cuestión tiene cada vez más aristas.

Cabe resaltar los distintos estudios realizados a este respecto. Uno de los referentes mundiales de las reflexiones sobre el diálogo interreligioso, así como pionero, es sin lugar a duda Raimon Panikkar. Amigos y discípulos suyos han continuado con su labor. Entre ellos quiero destacar, por su importancia, pero también por pertenecer al ámbito hispanohablante, al jesuita Javier Melloni y a Victorino Pérez Prieto. La obra y quehacer de Melloni es un claro referente tanto del diálogo interreligioso como de la investigación académica al respecto. Destacaría, entre sus muchos libros, *El Uno en lo Múltiple* (2003), *Vislumbres de lo Real* (2007), *Hacia un tiempo de síntesis* (2011) y *Perspectivas del absoluto* (2018). En estos libros encontramos una evolución del propio autor en la comprensión del fenómeno de la diversidad religiosa desde una clave fenomenológica pero también mística, por lo que sus aportes son imprescindibles para abordar el diálogo interreligioso. En otros trabajos se enfoca más detenidamente en la práctica del diálogo como tal, pero quiero subrayar que la obra de Melloni aporta mucho más, ya que brinda una propuesta de comprensión sobre la propia pluralidad religiosa desde perspectivas muy hondas.

Victorino Pérez Prieto, por su lado, también cuenta con aportes imposibles de ignorar para quien quiera entender el diálogo interreligioso. Si bien cuenta con obras que al igual que Melloni permiten adentrarse a la diversidad religiosa desde dimensiones más profundas, quiero destacar su libro *La búsqueda de la armonía en la diversidad* (2014), en el cual ofrece un detallado estudio sobre el diálogo interreligioso y ecuménico antes, durante y después del Vaticano II. Explica de manera clara elementos clásicos del diálogo interreligioso, por ejemplo, la diferencia entre las posturas exclusivistas, inclusivistas y pluralistas. Las primeras, en pocas palabras, defienden que fuera de su tradición religiosa no hay salvación (la *extra ecclesiam nulla salus*); las segundas aceptan el valor de las otras religiones, pero debido a que consideran que al final del día todas confluyen en la suya (los *cristianos anónimos* de Karl Rahner); el tercer tipo de

posturas, las pluralistas, se subdividen en varios tipos, desde las que consideran que –recuperando la metáfora clásica– existe una sola montaña de la cual las distintas religiones no son más que caminos distintos para subirla, hasta el pluralismo más amplio que no tiene necesidad de postular una realidad última común (Pérez Prieto, 2014, pp. 92-122).

Otro aporte a resaltar en el texto de Pérez Prieto, es su recuperación de testimonios en los que el diálogo interreligioso se ha encarnado en la propia vida y práctica de los sujetos, más allá del esquema diplomático o académico más clásico del diálogo interreligioso. Así, trae a colación importantes experiencias como las de Thomas Merton o Enomiya Lassalle, ambos pioneros del diálogo entre la mística cristiana y el budismo zen, o Jules Monchanin, Henri Le Saux y Bede Griffiths, testigos del diálogo entre el cristianismo y el hinduismo (pp. 158-160). Estos personajes, más allá de establecer un diálogo abierto y respetuoso para con otras tradiciones, encarnaron en su propia vida este diálogo. Los tres últimos, por ejemplo, se convirtieron en *swamis* y adquirieron nombres en sánscrito, sin dejar de ser monjes católicos. Lassalle, por su parte, se convirtió en maestro zen sin dejar de ser jesuita.

Realidades como la anterior son fundamentales a la hora de pensar lo que entiendo por interfé. El hecho de poder transitar en más de una tradición espiritual se va convirtiendo cada vez en una posibilidad recurrente, si bien tampoco es algo inédito. Quizás lo sea justamente dentro de nuestros esquemas modernos, en donde la religión se relaciona con la noción de identidad. Más allá de dicha discusión, lo que quiero rescatar son nociones como el de *bilingüismo religioso* de Ana María Schlüter (2008). Con este concepto no se refiere la autora (monja católica y maestra zen) a la mera combinación del zen con el cristianismo. En Zendo Betania, escuela zen que ella fundó en donde se practica zen auténtico en armonía con la fe cristiana, no se pretende cocinar un zen cristiano o un cristianismo zen, sino practicar zen auténtico siendo al mismo tiempo auténticamente cristianos. El bilingüismo religioso se refiere más bien a poder sumergirse en más de un lenguaje religioso, dejándose fecundar sin confundirlos, lo que también permite una mutua interpelación.

Fenómenos como el bilingüismo religioso se diferencian de las combinaciones de elementos de distintas religiones desde diversos criterios. La así llamada

New Age, por ejemplo, combina diferentes elementos de algunas religiones no sin un criterio, porque ciertamente tampoco lo toma todo, sino a partir de lineamientos propios de esta narrativa espiritual (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Juárez Huet, 2013). Con todo, ya sea de una forma u otra, con lo que nos encontramos en la actualidad es con una realidad religiosa bastante compleja incluso en términos de adscripción e identidad, situación no tan común durante los primeros siglos de la modernidad.

En este amplio y complejo entramado de dimensiones de la interreligiosidad, ¿en dónde podemos ubicar y cómo podemos entender a la interfé? Antes de entrar de lleno a la conceptualización del término, es importante que primero recupere algunos elementos de la vida de Jorge Manzano, de quien me inspiro para acuñar el concepto.

Jorge Manzano

En este apartado no pretendo ofrecer una biografía de Jorge Manzano, sino simplemente retomar algunas anécdotas y hechos narrados por él mismo que sean de utilidad para comprender el papel que la interreligiosidad tuvo en su vida, así como las características particulares que él mismo imprimió en el diálogo, mismas características que serán esenciales en el desarrollo de lo que aquí entiendo por "interfé."

Jorge Manzano Vargas nació el 5 de septiembre de 1930 en la ciudad de Puebla y falleció el 21 de septiembre del 2013 en Guadalajara. Él mismo llegó a entender su llamado personal como la invitación a una vida dedicada a acoger a todas y todos en su diversidad y unicidad. En sus palabras: "Un día comprendí la pedagogía que *Alguien* me recetó: 'También es bello no tener grupo de referencia, y tú no lo tendrás, para que seas ágil en el hacerte uno con todos'" (2013, p. 307).

Una buena manera de aproximarnos a su vida es acudiendo a su pequeña autobiografía titulada *La ballena de Jonás*, escrita para el Encuentro las Religiones del Mundo celebrado en Monterrey en el año 2007. Este texto es de especial interés para la cuestión del diálogo interreligioso en Jorge Manzano, ya que el mismo escribió su autobiografía en clave o con el propósito de mostrar su vocación a la diversidad humana. Su narración pretende mostrar cómo fue llamado a

nunca pertenecer a un grupo específico, lo cual le permitió, a su vez, abrazar la diversidad humana en su conjunto.

Su educación primaria tomó lugar en tres escuelas diferentes: "una, privada, familiar; otra, católica clandestina; la tercera católica en busca de reconocimiento." (2013, p. 306). La secundaria en dos: una laica y la otra religiosa (lasallista). La preparatoria también en dos: una pública (en tiempos que todavía se sentía la persecución religiosa) y la otra en una preparatoria jesuita. Esta circunstancia le permitió convivir con toda clase de personas muy diversas tanto en el sentido ideológico como económico. Posteriormente ingresó a la carrera de ingeniería química en la Universidad Nacional Autónoma de México, donde fue propuesto como secretario general de todos los estudiantes, lo cual significaba un importante puesto político. Su carrera política terminó antes de iniciar, porque decidió hacerse jesuita.

Su formación como jesuita tuvo la misma tónica. Al preferir adelantar su formación estudiando incluso en veranos y tiempos vacacionales, no siguió sus estudios con una sola generación. Después fue enviado a doctorarse en filosofía a la Universidad Gregoriana de Roma, donde convivió y estudió con compañeros de todas partes del mundo, por lo que ni siquiera dentro de la Compañía de Jesús contó con un único grupo de referencia.

Regresó a México como profesor de filosofía. En tanto profesor, Jorge tuvo un especial interés por la historia de la filosofía, particularmente medieval, pero sobre todo por su así llamado "cuadrilátero" (aludiendo a la lucha libre mexicana): del lado de los rudos, Nietzsche y Kierkegaard, y del de los técnicos, Platón y Hegel. Tiempo después, se tomó un año sabático para viajar a Europa y seguir las huellas de estos filósofos. En ese tiempo escribió una serie de cartas para sus amigos y amigas en México, especialmente a la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Una selección de estas cartas se publicó en su libro *Al rasgarse el arco iris* (2009), una obra de una notoria belleza. En este conjunto de cartas Jorge cuenta una serie de aventuras, como el descubrimiento de la tumba de Nietzsche en una iglesia, cómo fue atacado por un vikingo moderno o sus gratuitos encuentros con desconocidos que terminaban en la comunión del vino. Fue en este tiempo que el obispo católico de Dinamarca le pidió que se quedara para atender a los refugiados políticos latinoamericanos. Ahí estuvo más de una

década, acompañando distintos procesos con personas de diversas procedencias en un país que no era el suyo.

De regreso a México, Jorge fue convocado como profesor del Instituto Libre de Filosofía y Ciencias de la Compañía de Jesús, que tenía sus orígenes desde tiempos coloniales y que posteriormente se sumó como Departamento de Filosofía al Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), universidad jesuita de Guadalajara. También fue un profesor muy estimado en la Universidad de Guadalajara. En esta época comenzó a convocar a una serie de encuentros que también subrayaban la diversidad humana en todo su esplendor. Los encuentros variaron desde una obra de teatro dedicada a Nietzsche bajo el título de *El eterno retorno*, ciclos de conferencias sobre el diablo, la reencarnación, plantas de poder, movimientos sociales, filósofos, religiones, etcétera. Estos encuentros dieron origen a la *Revista Xipe Totek* del ITESO, que hasta la fecha continúa en operaciones. En un principio la revista se nutría de las ponencias de los encuentros, por lo que realmente era un ciclo que partía de discusiones vivas hasta llegar a la imprenta.

Personalmente conocí a Jorge Manzano en tres escenarios: filosofía, diálogo interreligioso y experiencias dionisíacas (una técnica de trance sin substancias, sino con puro manejo de energía, que él creó a partir de dialogar con distintas fuentes). Mencioné ya su actividad como profesor de filosofía y sus cualidades, también su interés por el diálogo interreligioso como parte de su vocación a encontrarse con personas diversas. Si bien no es el objetivo principal del texto, hablaré un poco respecto al interés de Jorge por los "fenómenos extraños", ya que también abona a comprender el pluralismo en el que se movía.

Desde las posesiones demoniacas (siempre subrayó que nunca había visto alguna como tal, sino que eran estados de trance, lo cual le causó problemas con los obispos conservadores) hasta el manejo de la energía al estilo *new age*, Jorge se sumergió en distintos ámbitos de lo que él llamó *El ámbito de lo preternatural* (2011). Su gran aporte, además de ofrecer una comprensión de estos fenómenos, fue el de desmitificarlos y, sobre todo, quitarles la satanización en la que la Iglesia los ha condenado durante siglos. Se tratan más bien, según Jorge, de dimensiones a las cuales tenemos acceso y que no tendríamos por qué temerles. Lo preternatural, distinto de lo natural (nosotros) y lo sobrenatural (Dios),

constituye un ámbito intermedio en el que podemos movernos. Si bien existe el peligro de perdernos en él y confundirlo con lo sobrenatural, bien llevado puede potencializar a la persona y ayudarle a alcanzar su plenitud.

Como puede verse, el itinerario de Jorge fue uno de distintas idas y venidas. Por eso su referencia a la ballena de Jonás: "A mí nada se me hubiera ocurrido, pero Dios, Alá, Jahvé, o como lo llamen, ha enviado ballenas para que me lleven amablemente." (2013, p. 330). De esta manera dejó guiarse Jorge por el Espíritu, pero no en abstracto, sino a través del rostro de las otras y otros con los que se fue encontrando en su camino vital siguiendo su vocación a no pertenecer a un grupo particular para poder hacerse uno con todos.

En su autobiografía menciona más experiencias en la línea de la interfé y el diálogo interreligioso, como la ocasión en que trabajaba con musulmanes en España. Su opción por el diferente se remonta incluso a la niñez, cuando en la primaria expulsaron de la escuela a su mejor amigo por mal comportamiento. Cuando Jorge fue a defenderlo ante la directora, esta le gritó: "¡No defiendas lo que no se puede defender!". Esta experiencia, continúa diciendo Jorge, me "sirvió de vacuna contra la intolerancia feroz, actitud nada cristiana. Esto fue una semilla que fructificó después para acercarme de manera humana, no sólo a quienes piensan diferente, sino también a quienes tienen otras maneras de pensar." (2013, p. 308).

En el siguiente apartado hablaré de la experiencia interreligiosa vivida en la Fundación Carpe Diem Interfé, en la cual Jorge Manzano desempeñó un rol fundamental. Para cerrar esta breve descripción de Jorge Manzano, recuperaré dos puntos que me parecen fundamentales para la interfé. El primero es una anécdota que él mismo cuenta en *La ballena de Jonás*. Narra que cuando tenía poco más de 30 años de edad, se encontraba en la azotea del teologado jesuita en la Ciudad de México. Ahí tuvo una experiencia de "consolación" (término de la espiritualidad ignaciana) que describe de la siguiente manera: "Tuve el suave pero seguro presentimiento de que una gran multitud me esperaba. No precisamente esa Ciudad ni los católicos en particular, sino *todos* (*los muchos*, como se dice en griego); y no que me sintiera yo un superman, sino que era yo invitado a servir, por insignificante que fuera mi servicio, por variada que fuera la problemática." (2013, pp. 310-311). Por último, a modo de valoración personal, me

parece que Jorge Manzano encarnó hasta las últimas consecuencias la máxima ignaciana: "todo buen cristiano ha de estar más dispuesto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla" (san Ignacio de Loyola, 2010, p. 16). Toda su vida puede comprenderse desde esta clave de lectura, su vocación por rescatar la proposición del prójimo y no condenarla.

Como he mencionado antes y profundizaré más adelante, el término de interfé lo tomo de Jorge Manzano, pues considero que no llamó gratuitamente con ese nombre a la fundación de diálogo interreligioso que creó. Al contrario, me parece que la formulación de inter-fé expresa la vida de Jorge Manzano entendiendo la fe como apertura radical a la otredad.

Fundación Carpe Diem Interfé

Cursaba el año 2005 cuando un grupo de amigos y amigas comenzaron a reunirse con el afán de aprender y compartir en torno a la espiritualidad y la filosofía. Dentro de dicho grupo se encontraba Jorge Manzano, pero también otros nombres como Martha Aidé Aldana, Gabriela Franco y el ahora fallecido Carlos Rodríguez, entre otros. Iniciaron una serie de trabajos de encuentro, diálogo y colaboración entre las comunidades religiosas de la ciudad de Guadalajara, incluyendo a las instituciones académicas y gubernamentales. Su objetivo era la armonía entre las culturas y religiones que conforman la ciudad, pero también el planeta entero. Su lema: "todos bajo un mismo cielo".

Durante los primeros dos años el colectivo fue dando los primeros pasos. Un momento decisivo fue el ya mencionado Encuentro o Pre-Parlamento de las Religiones del Mundo llevado a cabo en Monterrey, en el año 2007, mismo encuentro para el cual Manzano escribió su autobiografía. El todavía germinal grupo asistió al encuentro, y a su regreso se constituyeron oficialmente como asociación civil con el nombre de Fundación Carpe Diem Interfé A.C. (a partir de aquí "Carpe Diem" o "la Fundación"). Mi participación en Carpe Diem comenzó en el año 2011, por lo que no estuve presente en la integración del colectivo, mucho menos en las discusiones para elegir nombre. Me parece importante mencionar que el nombre contrajo algunas problemáticas a la Fundación, principalmente por la connotación de *carpe diem* ("vive el momento"), muchas veces malentendido como apología de un presentismo desentendido de las problemáticas

sociales. Pero no me interesa abordar esta parte del nombre de la Fundación, sino justamente el último término, el de "interfé".

Al preguntarle a Gabriela Franco sobre el proceso mediante el cual llegaron a la elección del nombre que llevaría la Fundación, y particularmente si había sido Jorge Manzano quien propuso el nombre, me respondió lo siguiente: "Por supuesto. Se propuso buscar un nombre a la Fundación. Fueron varias reuniones, y yo de reojo veía siempre una sonrisa en los labios de Jorge… podía adivinar su pensamiento.... y finalmente Jorge lo propuso y no hubo réplica".

Interfé es la traducción literal de *interfaith*, pero de hecho la traducción más utilizada en castellano es la de interreligioso. Incluso se ha utilizado interespiritual, sobre todo entre quienes defienden una "espiritualidad sin religión". Sin embargo, está claro que el término "interfé" es una suerte de neologismo acuñado por Jorge Manzano. Para mí es evidente que la elección de este concepto no es azarosa, que no se trata de un mero error de traducción (Manzano hablaba varios idiomas a la perfección, entre ellos el danés, el francés y, por supuesto, el inglés). ¿Nos encontramos acaso ante una propuesta original? Como adelanté ya en la introducción, mi sensación es que la interfé no fue elegida gratuitamente, sino que representa la experiencia vital y filosófica de Jorge Manzano respecto al diálogo interreligioso. Hablo de vital y filosófica porque me refiero tanto a que encierra una propuesta fruto de la reflexión y de un amplio conocimiento de causa, pero, sobre todo, porque Jorge la encarnó, es decir, no se trata meramente de una propuesta teórica, sino de una apuesta existencial.

Antes de ofrecer un primer y humilde esbozo de la interfé, me parece importante narrar algunas acciones propias de la Fundación Carpe Diem Interfé. Pues, así como la vida de Jorge Manzano dice más de la interfé de lo que yo podré jamás expresar, de igual manera podemos decir que el mismo Manzano impregnó la interfé en la Fundación que bautizó con tal nombre, por lo que otro buen camino para comprender la interfé es conociendo el modo particular en que la Fundación llevaba a cabo su trabajo interreligioso. Al no ser mi objetivo plasmar la totalidad de acciones realizadas por la Fundación, sino nombrar algunas que sirvan como ejemplo del espíritu que las motivaba, me limitaré a aquellas que experimenté de forma directa, sin otro motivo que fueron justamente estas las que me impregnaron de la interfé.

Conocí a la Fundación Carpe Diem Interfé en el año 2011, en circunstancias que he compartido en otro lugar (González Gómez, 2023b). Mi primera tarea como voluntario fue la de entrevistar una gran cantidad de comunidades religiosas de la ciudad de Guadalajara como parte del proceso de preparación al Diálogo Multicultural Universal o DMU. El DMU fue la respuesta de Carpe Diem al Parlamento de las Religiones del Mundo. Haciendo corta una historia larga, desde que finalizó el Parlamento del 2009 en Melbourne, Australia, Carpe Diem compitió junto con otras ciudades para ser sede de la siguiente edición. Para sorpresa de todos, Guadalajara ganó por encima de ciudades como Dallas o Bruselas, pero se optó ceder la sede a esta última por la problemática de refugiados que atravesaba Europa. Sin embargo, Carpe Diem decidió organizar su propio encuentro interreligioso a nivel internacional, puesto que se confiaba en la capacidad del grupo y en sus alcances. Fue así que surgió la idea del DMU.

El primer DMU se llevó a cabo en agosto del 2012 en Guadalajara, contando con la participación de cerca de dos mil personas de casi veinte países diferentes. El segundo, llevado a cabo en el 2015 con sede en la Expo Guadalajara, aumentó en capacidad y llegó a cinco mil personas de treinta países, incluyendo la *Caminata Espiritual por la Paz y la Unidad de los Pueblos*, una caminata que atravesó El Salvador, Guatemala hasta cruzar medio México y llegar a Jalisco. El tercero, de menor escala, pero igualmente representativo, se celebró en septiembre del 2017 en Tlaquepaque. Además, Carpe Diem fue sede del 2016 NAIN Connect, el primero en llevarse a cabo en México, además de ser de los pocos encuentros interreligiosos totalmente bilingües. No puedo dejar de mencionar los "Microdiálogos", que como su nombre lo expresa, fueron pequeños diálogos sobre distintas temáticas llevados a cabo a lo largo de los quince meses (uno por mes) anteriores al DMU del 2015 en distintas partes de la ciudad. Finalmente, cabe mencionar los muchos –pero de verdad muchos– encuentros internos de Carpe Diem en su sede, Casa Cultural Compostela, ubicada en la calle José María Vigil, en la colonia de Santa Teresita, en Guadalajara. Me refiero a encuentros entre quienes conformábamos la Fundación, pero también a reuniones con las comunidades espirituales, religiosas, filosóficas y culturales de la ciudad; recibimos también delegaciones de otras partes del mundo, y un enorme etcétera.

No me detendré tampoco en desarrollar la historia de los DMU o los Microdiálogos, puesto que ya lo he realizado en otros espacios (González Gómez, 2017 y 2023b), pero sobre todo porque me interesa centrarme en mi propia experiencia en Carpe Diem, mis impresiones, así como algunos aspectos que sumen a la construcción de la interfé. Lo primero que resalto del trabajo interreligioso en Carpe Diem fue su absoluta apertura a la diversidad humana, no únicamente en términos religiosos o espirituales, sino también generacionales. Cuando inicié mi colaboración con la Fundación, yo era un joven de 19 o 20 años con muchas ganas de aprender y de compartir. A diferencia de otros espacios religiosos o universitarios en los que me sentía menospreciado por mi corta edad, Carpe Diem me abrió las puertas de par en par notando mis aportaciones (así como la del resto de jóvenes) sin minusvalorar nuestra opinión. En Carpe Diem encontré un espacio seguro en el que realmente formaba parte, a pesar de no coincidir filosófica o espiritualmente en todo.

Con el tiempo, a medida en que yo mismo me adentraba más y más en el así llamado interfaith movement, comencé a darme cuenta de ciertas diferencias importantes entre Carpe Diem y otros organismos interreligiosos. Al principio pensé que se trataba de un desface cultural, en el sentido de que la cultura del diálogo interreligioso –sobre todo en términos de interfaith movement– lleva poco tiempo en México, si lo comparamos por ejemplo con Estados Unidos. Sin embargo, a pesar de que algunas de las diferencias pueden ser explicadas por este factor, poco a poco me he ido convenciendo de que en el fondo existía una diferencia vocacional en Carpe Diem que la distinguía entre otros organismos interreligiosos. La mayoría de las iniciativas interreligiosas con las que he tenido la oportunidad de colaborar, están muy enfocadas o en la dimensión diplomática de la interreligiosidad en términos de políticas públicas, tolerancia, leyes, academia o el "místico" … mientras que Carpe Diem, por otro lado, centraba todo en la celebración de la vida, la diversidad y el auténtico encuentro entre las personas. Esta me parece una clara herencia de Jorge Manzano, para quien lo más importante fue siempre estas dimensiones sobre cualquier otra.

Durante nuestros encuentros, fuesen ya los DMU, Microdiálogos o las actividades internas de la organización, enfatizábamos los espacios de la convivencia, el convite, la comida compartida, incluso el simple ocio como detonante de

los mejores diálogos que no se preparan, sino que acontecen. Era simplemente facilitar los más medios posibles para que el espacio fuera propicio para el encuentro, donde la alteridad del otro se manifestara como algo inédito, como una invitación a ir más allá de mi mismo. En otras palabras, el diálogo interreligioso que Carpe Diem realizaba, en lugar de centrarse en esfuerzos por publicar libros, resolver conflictos o visibilizar circunstancias (sin que se dejaran de lado estos aspectos), buscaba una hondura en la relación en medio de un compartir gratuito. En más de una ocasión, no pude más que aceptar la Presencia de una densidad mayor a la que estamos acostumbrados a vivir la realidad del día a día. Por este motivo, y por otros tantos que expresaré en el siguiente apartado, me queda claro que uno de los rasgos fundamentales de la interfé es vivir la interreligiosidad como un camino espiritual.

La interfé

Vuelvo a traer a colación dos advertencias anunciadas ya en la introducción. En primer lugar, recordar que este texto intenta ser el avance de una investigación más extensa y compleja, por lo que, en lugar de pretender agotar el desarrollo completo de la interfé, me dispongo simplemente a presentar lo que retomo de Jorge Manzano para llevar a cabo esta tarea. En segundo lugar, es importante no olvidar que, si bien el concepto lo acuñó el propio Manzano, no así lo explica o lo trabaja en algún desarrollo teórico, por lo que todo aquello que pueda yo construir a partir de los esbozos que nos dejó conlleva una amplia dosis de originalidad, personal. En otras palabras, intento pensar la interfé desde Manzano, pero yendo más allá de él, debido a que lo que dejó fue un testimonio y una palabra, de la cual he asumido la tarea de formalizar en concepto (consciente de los riesgos que esto conlleva).

Para ello, después de haber contextualizado la interfé dentro de la problemática que encierra el diálogo interreligioso, de rescatar elementos importantes de la biografía de Jorge y de narrar aspectos de Carpe Diem Interfé, me parece que la metodología a seguir tendría que comenzar por trabajar la noción de “fe”. Si no lo hacemos, el significado superficial de la inter-fé correría el mismo destino que la ya mencionada lectura del diálogo interreligioso. Interfé se interpretaría, sin más, como muchas fes, o el encuentro entre fes. Si seguimos esta acepción,

interfé significaría prácticamente lo mismo que interreligioso, bloqueando la posibilidad hermenéutica de leer el primer concepto como una novedad propuesta por Manzano dentro del campo del segundo. Pero la moción de ir más allá de la definición de "fe" en tanto "religión" o "creencia", me parece que supera la inquietud personal de querer proponer algo nuevo, sino que se puede dilucidar de todo lo ya trabajado de antemano e incluso del propio término "fe".

Sobre la fe

Comprendo que el tema de la fe es complejo y difícil de tratar. No estoy abordando la fe como una creencia o como una dimensión exclusivamente religiosa, sino como un dinamismo vital. Con esto no estoy ni alejándome de la concepción y la problemática de la fe según la teología cristiana, ni mucho menos pretendo marginalizar su importancia. Simplemente, quiero acotar lo que en este trabajo entiendo por "fe".[1]

Lo primerio que hay que distinguir es la fe del "asentimiento a unas verdades especiales, de las que no tenemos evidencia racional y que aceptamos por la autoridad de quien nos las comunica" (Velasco, 1995a, p. 38). Para lograrlo, me valgo tanto del ya citado Juan Martín Velasco como de Raimon Panikkar, quienes coinciden en esta cuestión. Velasco, por ejemplo, utiliza el término *fe* no para referirse a una fe religiosa, como podría ser la islámica o la taoísta. A esta dimensión Panikkar le llamará "creencia": "la interpretación de la fe según una tradición religiosa o cultural concreta" (Panikkar, 2009, p. 23). Por fe entienden, tanto Velasco como Panikkar, una apertura existencial vivida como una actitud fundamental: "La fe es esa facultad propia del hombre de abrirse conscientemente (no necesariamente mediante la reflexión) a… el Infinito, Dios, la Nada, lo Desconocido, el Vacío, etcétera, donde todo nombre resulta ya excesivo, porque en rigor la fe no tiene objeto" (Panikkar, 2009, p. 23).

¿A qué se refiere con que la fe no tiene objeto? Según las investigaciones fenomenológicas de Velasco, la fe se direcciona a una Presencia inobjetiva, ya que el Misterio (correlato de la fe) es para el sujeto no un objeto, sino incluso un propio sujeto. Se da lo que en otro lugar he trabajado, de la mano

[1] Trabajé este tema con mayor profundidad en Elías González, 2022.

de Velasco y del giro teológico de la fenomenología francesa, como la "inversión de la intencionalidad" (González Gómez, 2022). A diferencia de la noción de intencionalidad husserliana clásica que ubica a la consciencia con primacía, filósofos como Emmanuel Levinas o Jean-Luc Marion invierten dicha intencionalidad para dar a conocer un ámbito más original de la consciencia, el hecho de recibir la realidad como don y no aproximarse a ella como un cazador. De este modo, la fe es una formalidad de apertura que responde al correlato al cual se abre y por el cual se abre: el Misterio.

La misma problemática puede abordarse en términos más clásicos, desde la diferencia entre *fides quae* y *fides qua* en san Agustín (san Agustín, 1956, pp. 705-707). La *fides quae* se refiere al contenido de la fe, su dimensión objetiva o de verdades que se "creen" desde la *fides qua* o acto de fe. En estos términos, la *fides quae* correspondería a lo que Panikkar se refiere con creencia, mientras que la apertura radical o acto de fe sería la *fides qua*. Si bien la tradición cristiana limita la *fides quae* a las verdades reveladas en el cristianismo, no es difícil trascender dicho exclusivismo y percatarse que la fe es tanto forma como contenido. Ciertamente toda fe es actitud de apertura radical (forma) que se abre a algún contenido, por más diversos que este último pueda ser. De hecho, en mi obra ya citada (González Gómez, 2022), argumento que la mística es pura formalidad o, dicho en otras palabras, el contenido de la fe es su propia forma, la propia apertura radical.

Ahora bien, esta actitud de fe en tanto apertura radical al Misterio (que yo entiendo como sinónimo de la mística en tanto que esta no es sino otro nombre de la isma actitud) tiene distintos nombres en las diversas tradiciones espirituales. En el cristianismo se habla de la *vida teologal*. Si buscáramos "equivalentes homeomórficos" (Panikkar, 1997, pp. 91-92)[2] en otras tradiciones espirituales, podríamos hablar de *bhakti* en el devocionalismo hindú, *islam* en el mundo musulmán, *nirvana* en el budismo, *Atman-Brahman* en el *vedanta advaita*, fidelidad en el judaísmo, etc. Todos estos términos se refieren a un mismo dinamismo: "un

[2] Panikkar denomina equivalentes homeomórficos a aquellas formas culturales que, sin tener una traducción exacta en otra cultura, se puede trazar una simetría en cuanto al lugar y rol que ocupan en sus respectivas matrices culturales.

doble movimiento de trascendimiento de sí mismo, de descentramiento radical del sujeto, que le otorga el recentramiento (la salvación) en el más allá absoluto de sí mismo" (Velasco, 1995b, p. 9). Esta es la antes nombrada "inversión de la intencionalidad" o la mística, en términos de "la aceptación de esa Presencia que se ofrece, de su acogida por el hombre, en lo que, con vocabulario cristiano, designamos como actitud teologal y, refiriéndonos a su comienzo, resumimos como actitud de fe" (Velasco, 2009, p. 273).

Queda claro, entonces, que la fe no es meramente la creencia, su puro contenido, sino una actitud fundamental que se detona a partir de la vida espiritual, mística, en fin, la fe en tanto un dinamismo vital de apertura radical al Misterio o a la misteriosidad de la realidad. En pocas palabras fe en tanto "la conversión del corazón, de una vida centrada en uno mismo, a una vida centrada en su verdadero centro que es Dios" (Velasco, 2009, p. 456). Pero este aspecto presupone sí la donación original de la Presencia (en términos de Velasco), pero también la acogida de la persona, la recepción de dicho don. Es aquí donde entra en juego la otra cara de la mística, la ascética. Javier Melloni considera que los "códigos morales de las religiones no tienen otro fin que marcar los límites del ego" (Melloni, 2003, p. 252). ¿Con qué objetivo? Con el de "avanzar en la transformación de tales instintos primarios, abrirlos a la alteridad y conducirlos finalmente a la comunión con la totalidad y su Fuente" (Melloni, 2003, p. 252).

Siguiendo a la tradición, Velasco ejemplifica esta actitud de fe con el personaje bíblico de Abrahán: "Abrahán obedece el mandato incomprensible; se fía de Dios a pesar de todo y accede así a la fe cumplida que es confianza absoluta, en Dios solo y contra toda esperanza" (Velasco, 1995a, p. 39). La confianza se presenta entonces como un rasgo fundamental de la fe, siempre y cuando se le entienda en su sentido más radical: "En esto consiste la radical confianza, en esto consiste la fe. Tal confianza contiene, por una parte, un radical descentramiento producido por la aceptación de ser desde otro y no disponer de la propia existencia" (Velasco, 1995a, p. 40). Un cambio de mirada, un descentramiento total para abrirse absolutamente a lo totalmente otro, al totalmente otro.

De nuevo, no habría porqué reducir la fe a una mera creencia o la afirmación de verdades dogmáticas, ni siquiera a su contenido. Por el contrario, la fe "es una actitud que comporta, según santo Tomás, 'una transmutación del alma', y

provoca una reestructuración de todas las dimensiones de la persona en torno al nuevo centro de la existencia descubierto y reconocido por la actitud teologal" (Velasco, 2009, p. 486). La fe implica lo que en términos cristianos se conoce como *metanoia*, la cual cuenta con sus equivalente homeomórficos en otras tradiciones.

Cabe ahora preguntarse por lo propio de la intefé, no ya desde la connotación de "muchas fes" o "entre fes", sino como algo más hondo.

La interfé desde la inspiración de Jorge Manzano

Me propongo rescatar tres aspectos de la interfé:

a) La interfé es la fe del "inter", de habitar en la intemperie, de no pertenecer a ningún grupo para pertenecer a todos.
b) Es la fe que se abre ante los otros, la apertura a lo inter.
c) La interfé como camino espiritual.

Gustavo Esteva dice lo siguiente respecto a la interculturalidad: "La interculturalidad sería tierra de nadie" (2019, p. 152). La tierra de nadie es la intemperie, el no-lugar donde puede llevarse a cabo el auténtico encuentro interreligioso, ahí donde se acepta la inconmensurabilidad del otro y, por lo tanto, la no existencia de una racionalidad en común desde la cual podríamos "entendernos". El primer rasgo de la interfé que quiero recuperar es justamente este, que Manzano sintió como un llamado personal, tal y como se percibe en las ya citadas palabras: "Un día comprendí la pedagogía que Alguien me recetó: 'También es bello no tener grupo de referencia, y tú no lo tendrás, para que seas ágil en el hacerte uno con todos.'" (2013, p. 307).

Habría que entender bien esta condición de intemperie, de no pertenencia o referencia. Lo que no es, y esto es importante explicitarlo, es una suerte de meta-religiosidad o identificación cultural en el sentido de que, como pertenezco a todos, no me pertenezco a ninguno a la vez. No ha de entenderse la intemperie o tierra de nadie como un salirse de la propia cultura o tradición para habitarlas todas. Este posicionamiento, propio del colonialismo y de cierta postmodernidad, lo que presupone es el relativismo y la sensación de superioridad. El "hacerte uno con todos" de Jorge Manzano partía de su condición concreta, su espiritua-

lidad, su vocación de jesuita, la cual nunca negó. Todo lo contrario, desde lo que era se abría radicalmente a la otredad, lo cual nos lleva al segundo punto.

La interfé en tanto intemperie, o, mejor dicho, la intemperie de la interfé, consiste justamente en una apertura radical, en una fe que se abre absolutamente a la otredad del otro en su condición de otro, no desde una universalidad homogeneizante. Pero para abrirse radicalmente a la otredad, es menester despojarse no de lo propio, sino de la absolutización de lo propio, lo cual es muy distinto. Ahí es donde entra la interfé en tanto camino espiritual, pues al igual que cualquier otra mistagogia, el diálogo interreligioso auténtico implica un trabajo interior profundo. Para vivir en la fe de la intemperie hay que trascender el ego, los apegos que creemos dan certezas y seguridades, incluso si estos se refieren a nuestras creencias espirituales y religiosas. En la interfé se tiene que relativizar lo propio sin abandonarlo, lo cual, en términos de Panikkar, es relatividad y no relativismo. Caminar en la interfé se refiere, por lo tanto, a un desprendimiento radical de todo aquello que somos sin por ello dejarlo, pero sí liberarnos de toda atadura que nos identifica o reduce a aquello. Solo en estos términos puede habitarse esa tierra de nadie de la interfé en tanto fe (apertura) a la otredad.

La interfé supone una despierta y cultivada actitud contemplativa, lo mismo que una vulnerabilidad capaz de dejarse afectar para sentir auténticamente amor y compasión. La interfé es apertura a la alteridad, a la multitud: “Tuve el suave pero seguro presentimiento de que una gran multitud me esperaba.” (2013, p. 310). Se trata de la fe entendida en los mismos términos que he expuesto en el apartado anterior, pero con la peculiaridad de su encarnación en la alteridad del otro. En este punto podrían ayudarnos mucho filosofías como la Emmanuel Levinas, para quien la manifestación del rostro del otro es también manifestación de lo divino. Pero más allá de la construcción filosófica del argumento, me valgo del testimonio vital de Jorge Manzano como testigo de la interfé.

Cuando Manzano dialogaba con alguien, tenía la capacidad de hacer sentir a la persona que tenía enfrente como única en el mundo. No la homogeneizaba en tanto budista, atea, estudiante o profesora. Estaba ahí, abierto a la manifestación de la otredad. Además, recuperaba los términos y el lenguaje de la persona con quien hablaba, de tal manera que, si conversaba con un ateo, Jorge era más ateo, si era un escolástico, Jorge hablaba en dichos términos. Es decir, asumía

el lenguaje de su interlocutor celebrando lo que dicha persona era, abrazándola por completo. Para llegar a ello Jorge fue cultivando esta sensibilidad, a la cual también se sintió llamado, como se ha referido en varias ocasiones. La interfé en Manzano era una condición existencial, una encarnación particular del dinamismo de la fe en el ámbito del encuentro con el otro, una fe del "inter", una fe construida a partir del encuentro con la otredad.

En ese sentido, la interfé se distingue del mero diálogo interreligioso académico, diplomático o político. La interfé es un diálogo interreligioso que se encarna en la propia vida, es la fe vivida a partir del encuentro con la alteridad. Vale la pena recuperar lo dicho respecto a la múltiple pertenencia religiosa, como el ejemplo citado del bilingüismo religioso. Me parece que la interfé se relaciona y al mismo tiempo se diferencia de dichas concepciones. No se trata de compararlas en términos de cuál es mejor, sino de distinguirlas en tanto experiencias diferentes. Así, la interfé es distinta al bilingüismo religioso en tanto este último surge de la vivencia de penetrar en dos caminos espirituales sin confundirlos, pero sintiéndose cómodo en sus respectivos lenguajes. La interfé no requiere necesariamente introducirse o iniciarse en otra tradición, aunque puede darse el caso. Su especificidad la encontramos en que el dinamismo de la fe, común a las distintas espiritualidades, se da en el proceso de irse encontrando radicalmente con el otro habitando cada vez más en la tierra de nadie.

Según lo dicho, podría darse el caso que alguien experimentara a la par el bilingüismo religioso y la interfé, ya que no son mutuamente excluyentes. Con todo, me parece que esta reflexión tendría que ocuparnos un mayor tiempo y tomar en cuenta otras variables que en este momento me es imposible considerar. Lo importante para mí en este momento es ubicar la interfé como una experiencia particular, distinta –aunque posiblemente relacionada– a otras dentro del campo del diálogo interreligioso.

Conclusiones

En el verano del 2017, asistí a un encuentro interreligioso organizado por el *North American Interfaith Network* en San Diego, California. ¿La mesa de discusión que me pareció más fascinante llevaba el título de "Is interfaith becoming a new religión?" ("¿está lo interreligioso convirtiéndose en una nueva religión?"). La

traducción no ayuda mucho, puesto que, como señalé en el primer apartado, en inglés interfaith se refiere a todo un movimiento, por lo que la pregunta no era si lo interreligioso se estaba convirtiendo en una nueva religión, más bien se cuestionaba si el *interfaith movement* no se estaba convirtiendo en una.

La problemática es inmensa. La globalización, para bien o para mal, ha diluido las identidades cerradas haciendo cada vez más difícil identificarse simplemente con una tradición espiritual. Proliferan los distintos esfuerzos por entender y vivir de una forma "sana" el encuentro interreligioso, ya que, así como tenemos claro que queremos evitar los extremos de los fanatismos violentos, también tendríamos que preguntarnos seriamente por las violencias escondidas en los neocolonialismos que combinan aspectos religiosos y culturales sin más criterio que su propio antojo.

En esta problemática está inserta la interfé. Este texto no pretendió ser más que una primera aproximación a los resultados de una investigación (teórica y vivencial) en la que llevo sumergido durante varios años. Quise recuperar a mi maestro Jorge Manzano como quien sembró en mi corazón la importante semilla de la interfé, pues más allá de haberme posibilitado el término, me regaló el testimonio de alguien que la encarnó. Sin este ejemplo de vida, no hubiera jamás recuperado el concepto "interfé" del nombre de una fundación de diálogo interreligioso, puesto que la hubiera interpretado como una simple mala traducción de interfaith. No fue así. Aprender con y de Jorge Manzano me convenció de que la interfé era algo más que una mala traducción. Se trata de un tipo particular de fe, de apertura radical, que se manifiesta en tanto camino espiritual que se abre radicalmente a la alteridad en disposición y libertad absolutas para habitar la tierra de nadie en donde es posible el encuentro intercultural e interreligioso auténtico.

Sirvan estos primeros esbozos para detonar el diálogo y la discusión respecto a la interfé, así como motivación personal para continuar con mis investigaciones. Agradezco a Jorge Manzano la enseñanza, la amistad, el cariño y las semillas que todavía, después de diez años de su muerte, continúan dando fruto. No me cabe duda de que, en ese sentido, Jorge fue un muy fructífero manzano.

Bibliografía

De la Torre, R.; Gutiérrez Zúñiga, C. y Juárez Huet, N. (coord.). (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: Publicaciones de la Casa Chata.

Esteva, G. (2019). El camino hacia el diálogo de vivires. En Sartorello, S. *Diálogo y conflicto interepistémicos en la construcción de una casa común*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 133-168.

González Gómez, E. (2017). Los microdiálogos y su aportación para una interioridad de la juventud. En Fco. Javier Sancho Fermín (dir), *Juventud e interioridad. Propuestas y experiencias*. Burgos: Grupo Editorial Fonte-Monte Carmelo-Universidad de la Mística, pp. 213-234.

— (2022). *El dinamismo místico. Mística, resistencia epistémica y creación del mundo nuevo*. México: Aliosventos.

— (2023a). *Religarnos. Más allá del monopolio de la religión*. Barcelona: Kairós.

— (2023b). *Encuentro, Re-ligación y Diálogo. Reflexiones hacia un diálogo Inter-re-ligioso*. México: Buena Prensa.

Manzano, J. (2009). *Al rasgarse el arco iris*. México: Universidad Iberoamericana.

— (2011). *El ámbito de lo preternatural. Balance, Principios de explicación y Explicaciones del ciclo Otros mundos, Otras voces*. México: Buena Prensa.

— (2013). La ballena de Jonás, en *Xipe totek. Revista trimestral del Departamento Filosofía y Humanidades ITESO*, Vol. XXII-4, No.88, pp. 305-331.

Melloni, J. (2003). *El Uno en lo Múltiple*. Santander: Sal Terrae.

— (2007). *Vislumbres de lo Real. Religiones y revelación*. Herder, Barcelona.

— (2011). *Hacia un tiempo de síntesis*. Barcelona: Fragmenta.

— (2018). *Perspectivas del absoluto*. Barcelona: Herder.

Panikkar, P. (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.

— (2009). *La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos, razón y fe*. Barcelona: Herder.

Pérez Prieto, V. (2014). *La búsqueda de la armonía en la diversidad. El diálogo ecuménico e interreligioso desde el Concilio Vaticano II*. Navarra: Verbo Divino.

Prado, A. (2018). *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*. México: Akal.

San Agustín (1956). *Obras de San Agustín. En edición bilingüe. Tomo V. Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

San Ignacio de Loyola (2010). *Ejercicios Espirituales*. México: Buena Prensa.

Schlüter Rodés, A. M. (2008). Bilingüismo religioso. En Javier Melloni (ed.), *El no-lugar del encuentro religioso*. Madrid: Trotta y Centro Internacional de Estudios Místicos, pp. 155-168.

Velasco, J. M. (1995a). *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta.

— (1995b). *El Encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós Editores.

— (2009). *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.

Acerca de los autores

Darío Armando Flores Soria. Director del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS), coordina el Seminario Mensual del CERYS y es profesor del Departamento de Filosofía del CUCSH. También es colaborador en el Cuerpo Académico, UDG-289: Cultura, Religión y Sociedad.

José Alejandro Fuerte. Maestro y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Profesor de Tiempo Completo, Titular A, adscrito al Departamento de Filosofía del CUCSH. Cuenta con Reconocimiento de Perfil PRODEP vigente. Es miembro del Cuerpo Académico 289: Cultura, Religión y Sociedad. Línea de investigación: Filosofía e Historia de las Religiones. Otras áreas de interés: filosofía clásica y contemporánea. Forma parte del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS).

Jorge Antonio Bárcena Reynoso. Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona y Maestro en Filosofía por la Universidad de Guanajuato. Se encuentra realizando su estancia posdoctoral en la Maestría en Estudios Filosóficos del CUCSH. Sus líneas de investigación son Ética y Filosofía Política. Su campo de especialidad es la ética de la virtud y la filosofía como terapia, en particular los problemas filosóficos, psicológicos y terapéuticos del epicureísmo y el estoicismo. En general, se ha interesado por el estudio de la filosofía como "arte de vivir" y "terapia del alma" en las escuelas helenísticas y el pensamiento de Friedrich Nietzsche.

Elías González Gómez. Filósofo y escritor. Su interés es la mística en diálogo con el pensamiento crítico antisistémico, el diálogo interreligioso e intercul-

tural. Ha colaborado con distintas instancias, entre ellas la Universidad de la Tierra Oaxaca y la Universidad Iberoamericana León. Actualmente coordina la Cátedra Jorge Manzano SJ del ITESO y forma parte del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS) de la Universidad de Guadalajara y del Grupo de Religiones y Paz de Cristianismo y Justicia de Barcelona, en cuyo blog escribe periódicamente. Es autor de varios artículos y libros, entre los que destacan *Encuentro, Re-ligación y Diálogo, 7 místicas para transitar los tiempos actuales, El dinamismo místico y Religarnos. Más allá del monopolio de la religión*.

Pedro Antonio Reyes Linares. Sacerdote de la Compañía de Jesús. Licenciado y maestro en filosofía por el ITESO, Licenciado en teología por la Universidad Iberoamericana, Master en filosofía: humanismo y trascendencia y Doctor en filosofía por la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid. Investigador y profesor en el Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO, director de la revista *Christus*, autor de textos como "El camino de la Eucaristía, una ruta de gracia", "Ignacio de Loyola, renacido en la Universidad" y "Fratelli Tutti. Paso a paso hacia la apertura universal", es colaborador en diversos libros y revistas.

Jesús Arturo Navarro Ramos. Académico del ITESO en el Departamento de Formación Humana. Doctor en Gestión de la Educación Superior, Licenciado y maestro en Educación. Licenciado en Filosofía, especialidad en Ciencias Sociales. Tiene estudios de teología y espiritualidad. Líneas de investigación: la intersección de los temas: educación, ética y profesión; y catolicismo romano y diálogo interreligioso. Ha publicado veinte trabajos en el área de religión y educación. Es miembro del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS).

Fabián Acosta Rico. Estudió en la Universidad de Guadalajara la Licenciatura y la Maestría en Filosofía. Terminó el doctorado en Antropología Social, por el CIESAS de Occidente. Es profesor investigador en la UdeG. Sus líneas de investigación son filosofía y antropología de las religiones. Pertenece al Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS) y colaborador del Cuerpo Académico: UDG-289: Cultura, Religión y Sociedad. Está inscrito en el Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Es articulista del periódico *La Crónica de*

Hoy y del *Semanario*. Entre sus obras publicadas están: "El pensamiento de José Vasconcelos", "Sombras de la Revolución Mexicana", Obra y situación del gran benefactor de la Nueva Galicia, Corona y Lozada, "Del pensamiento social de la Iglesia sobre el Poder Político", "Los gobernadores de Jalisco Tomo I", "La derecha popular en México", "La ruta histórica al estado laico", "La vuelta del poniente, Jalisco en la Historia: La Guerra de Reforma".

Brahiman Saganogo. Doctor en Letras por la Universidad de Guadalajara, y Maestro ès Lettres, por la Universidad Cocody-Abidjan, es Profesor-investigador titular "B" de la Universidad de Guadalajara, y crítico literario y de arte, semiótico y culturólogo. Es Perfil deseable de PRODEP y miembro del Cuerpo Académico UDG-CA-289 Cultura, Religión y Sociedad, y del Centro de Estudios Religión y Sociedad (CERYS). Es autor de varios libros de investigación científica, de artículos en revistas científicas de ámbito nacional e internacional y de numerosos capítulos de libro.

Heriberto Vega Villaseñor. Doctor en Ciencias Sociales con orientación en Antropología en la Universidad de Guadalajara, adscrito al Departamento de Ciencias Sociales y Disciplinas Filosófico, Metodológico e Instrumentales del CUTONALÁ. Sus líneas de investigación son migración, ética y perspectivas religiosas. Pertenece a la Línea de Generación y Aplicación del Conocimiento: Bioética en el Ámbito Social y Normativo. Forma parte del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS).

Pietro Montanari. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), obtuvo su licenciatura en la Universidad de Bolonia y su doctorado en la UNAM. Ha realizado estancias de investigación en varias universidades (Tubinga, Brown University, Bolonia, entre otras). Sus líneas de investigaciones son en filosofía antigua (en particular, Platón y platonismo), estudios clásicos y epistemología. Participa al proyecto "Formas del saber en el mundo antiguo y sus modos de transmisión y registro" (PAPIIT IN403622), Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), y es miembro de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA). Forma parte del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS).

Rómulo Ramírez Daza y García. Licenciado en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Máster en Filosofía por la Universidad de Guadalajara y Doctor en Filosofía por la Universidad de Guanajuato, México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I. Autor de 38 publicaciones científicas entre artículos, capítulos de libro sobre diversas temáticas de filosofía griega antigua y 2 libros de autoría propia, y 1 en Co-autoría. Profesor-investigador del Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana Campus Guadalajara. Y Profesor de Asignatura "B" del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara.

Miembro de la Sociedad Internacional de Filosofía Griega, España y Portugal, y colaborador del Cuerpo Académico: Lógica, Retórica y Teoría de la Argumentación de la Universidad de Guadalajara. Miembro de la Asociación Filosófica de México y de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos. Miembro del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS). Su línea de investigación especializada es la Filosofía Antigua y Argumentación, sobre todo: Platón, Aristóteles, tradiciones antecedentes y recepción de estos pensadores en la posteridad.

Omar de Jesús Romero González. Licenciado en Filosofía y Maestro en Estudios Filosóficos por el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara. Desde 2015, investigador colaborador en el Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS). Estudiante del Doctorado en Derechos Humanos del Centro Universitario de Tonalá (CUT) de la Universidad de Guadalajara. Estudiante de la Licenciatura en Derecho del Centro de Estudios Jurídicos Carbonell.

Francisco Javier Sánchez Tornero. Profesor-investigador del Departamento de Historia de la Universidad de Guadalajara, México. Licenciado en Arqueología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia en la Ciudad de México, maestro en Arqueología por El Colegio de Michoacán A.C. Desde 2018, ha sido docente en la Licenciatura de Antropología e Historia del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara. Actualmente, se desempeña como secretario en la Academia de Historia e Historiografía de México, así como coordinador de difusión y miembro del Centro de Estudios Religión y Sociedad en el mismo cen-

tro universitario. Asimismo, es miembro activo de la Sociedad Mexicana de Arqueometría de Occidente. En 2014 recibió la mención honorífica del Premio Alfonso Caso en la categoría de tesis de licenciatura en el campo de Arqueología en los Premios Anuales del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Laura Castro Golarte. Doctora en Historia Iberoamericana por la Universidad de Guadalajara; actualmente realiza una estancia posdoctoral en El Colegio de Jalisco y es docente de asignatura en el ITESO donde imparte la materia de Historia de México. Es periodista con 40 años de carrera ininterrumpida. En ese periodo, entre 2005 y 2013 fue productora y conductora de dos programas de radio en Radio Metrópoli y de 1989 a 2021 se desempeñó como reportera y editora (1989-2005) y como columnista (1992-2021) en *El Informador*. Es correctora de estilo.

Miguel Agustín Romero Morett. Doctor en Educación, Maestro y Licenciado. en Filosofía, Profesor jubilado del Departamento de Filosofía de la UdeG. Miembro del CERYS. Fue Jefe del Departamento de Filosofía durante el periodo 2007-2010. Entre sus publicaciones figuran: "Filosofía y descomposición social"; "Un acercamiento desde la incertidumbre, el diálogo y el valor" (2010); "Ser formador en programas de doctorado. Más allá de las credenciales y los mitos" (2009); "Retos cognitivos de la educación virtual. Acercamiento al proceso de aprendizaje de los cursos en línea" (2009); "Filosofía y globalización. Una posibilidad de enlace" (2008); "Desarrollo de Habilidades filosóficas. Un estudio comparativo y transdisciplinar en el ámbito educativo" (2006). Profesor invitado por la Red de Universidades de Colombia.

Dialogando con el Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ.
Filosofía, Pluralismo Religioso y Mística
Se terminó de editar en junio de 2024
en los talleres de Kerigma Artes Gráficas
Leandro Valle 991, Zona Centro, Guadalajara, Jalisco, México.
Tiraje: 1 ejemplar.

Diagramación y corrección: Kerigma Artes Gráficas

En este libro se rinde un homenaje póstumo al Dr. Jorge Manzano Vargas, SJ, quien fuera profesor en el Departamento de Filosofía en la Universidad de Guadalajara, así como en el Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. En el 2023 se cumplió el décimo aniversario luctuoso de Jorge Manzano y los miembros del Centro de Estudios de Religión y Sociedad (CERYS), adscrito al Departamento de Filosofía de la UDG, decidimos dedicar el seminario mensual a la memoria de Jorge, abordando alguno de los siguientes hilos temáticos: Filosofía, Pluralismo Religioso, Mística. Tales temas fueron objeto de interés de Jorge, quien ejerció su influjo directo o indirecto en quienes participan en este libro. Un merecido reconocimiento al gran maestro de vida Jorge Manzano, quien nos enseñó tanto en el ámbito teórico, como en el práctico, la búsqueda de la sabiduría.

ISBN: 978-607-581-213-7

CUCSH
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Arborius